Pierre Bourdieu

Bir Pratik Teorisi İçin Taslak

Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması

Kavramlar ve Pratikler

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

PIERRE BOURDIEU

20. yüzyılın en etkili sosyologlarından biri olan Pierre Bourdieu (1930-2002), École Normale Supérieure'deki felsefe eğitiminin ardından, 2 yıl süren zorunlu askerlik görevini Cezayir'de yerine getirdi. İlk eserleri Cezayir'in Kabiliye bölgesindeki etnoloji çalışmalarından oluşan düşünür, toplumsal sorunlara müdahil bir bilim anlayışını savundu. Bu çerçevede 1975 yılında *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* isimli dergiyi ve 1995 yılında ise Raisons d'Agir yayınevini kurdu. Collège de France kürsüsünde verdiği dersler daha sonra kitaplaştırılan yazarın ayrıca "Sosyoloji bir dövüş sporudur" [*Sociologie est un sport de combat*] başlıklı bir belgeseli bulunmaktadır.

Çok sayıda eseri Türkçeye çevrilen yazarın en önemli eserleri arasında şu çalışmalar sayılabilir: *Karşı Ateşler I-II* (Sel, 2017-2018); *Akademik Aklın Eleştirisi* (Metis, 2016) *Sosyoloji Meseleleri* (Heretik, 2016); *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (Heretik, 2015); *Dünyanın Sefaleti* (Heretik, 2015); *Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri* (Jean-Claude Passeron ile, Heretik, 2015); *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri* (1989-1992) (İletişim, 2015); *Eril Tahakküm* (Bağlam, 2014); *Sanat Sevdası* (Alain Darbel ile, Metis, 2011); *Vârisler: Öğrenciler ve Kültür* (Heretik, 2014); *Bekârlar Balosu* (Dost, 2010); *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (Loïc Wacquant ile, İletişim, 2003); *Pratik Nedenler* (Kesit, 1995).



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Pierre Bourdieu
Bir Pratik Teorisi İçin Taslak
Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması
Çeviren Nazlı Ökten

Esquisse d'une théorie de la pratique
Précédé de Trois Études d'Éthnologie Kabyle

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 648
Kavramlar ve Pratikler 11

ISBN: 978-605-399-538-8

1. Baskı İstanbul, Aralık 2018

Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 6 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / Faks: 0212 216 24 15 • Sertifika No: 35680

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Beyza Becerikli
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi • www.dizgievi.com
Dizin Belgin Çınar
Baskı ve Cilt Karist Baskı Çözümleri Ltd. Şti.
Yeşilköy Mahallesi, Atatürk Havalimanı Caddesi,
EGS Business Park Blokları, B2 Blok, No: 8/20 Bakırköy İstanbul
Telefon: 0212 465 92 48 / Faks: 0212 465 30 83 • Sertifika No: 22827

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü Tarafından Kataloglanmıştır.

Names: Bourdieu, Pierre, 1930-2002, author. | Ökten, Nazlı, translator.
Title: Bir pratik teorisi için taslak : kabiliye üzerine üç etnoloji çalışması / Pierre Bourdieu ; çeviren Nazlı Ökten.
Description: İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018. | Includes bibliographical references and index.
Series: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 648. Kavramlar ve Pratikler; 11.
Identifiers: ISBN: 9786053995388 (paperback)
Subjects: LCSH: Kabyles. | Ethnology --Methodology.
Classification: LCC: DT298 .K2 B6919 2018

Pierre Bourdieu

Bir Pratik Teorisi İçin Taslak
Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması

Çeviren
Nazlı Ökten

Abdelmalek Sayad için

Addu dusa'dhi, ataghedh disa'dh-is

İçindekiler

Uyarı

1972 yılında yayınladığı *Bir Pratik Teorisi için Taslak* Pierre Bourdieu'nün, ilk kitabı değildir. Daha o zamandan klasik olan eserleri, özellikle de *Vârisler*'i[1] 1964 yılında (Jean-Claude Passeron ile birlikte) yayınlamıştır. Yine de 1960ların Cezayir'i –*Sociologie d'Algérie*, *Travail et Travailleurs* veya *Déracinement*'ın Cezayir'i– Pierre Bourdieu için bir çıraklık sahasından çok daha fazlası olmuştur; düşüncesinin deneme ve olgunlaşma toprağı haline gelmiştir. Bunu anlamak için bugün *Taslak*'ı yeniden okumak yeter. Kitabın, Kabiliye toplumu üzerine üç incelemeyi içeren ilk kısmı, 1960'ların ortasında kaleme alınmış ve etnolojik kurumla tüm bağlarını koparmanın verdiği özgürlük ve cüretle, Paris entelektüel sahnesinin ortasına yerleşmiş bulunan yapısalcılığı, ampirik ve yöntemsel bir eleştiriye tabi tutar.

"Taç taşıyan disiplin"le, felsefeyle arasına mesafe koyan genç bir adam, Cezayir çatışmasının göbeğinde bulur kendisini. Bir etnolog, daha sonra da sosyolog "mesleği" burada kök salmaya başlar. Bir yandan bağımsızlık davası desteklenirken, diğer yandan da koşulsuz bir siyasi desteğe coşkulu bir katılımdan fazlasını hak eden parçalanmış bir toplumun dramını ne pahasına olursa olsun anlamak ve olabildiğince anlatmak gerekir. Siyasette hâlâ karşı çıkış çığlıkları duyulabiliyorduysa da entelektüel tartışma; Marksizm, fenomenoloji ve yapısalcılık arasında kısır bir tartışmaya hapsolmuştu. Dolayısıyla Pierre Bourdieu, toplumsal dünya kavrayışını oluşturan esas kavramları

---

1 Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, *Vârisler: Öğrenciler ve Kültür*, çeviren: Levent Ünsaldı ve Aslı Sümer, Heretik, Ankara, 2014.

Kabiliye ayinleri, ekonomisi ve akrabalık ilişkileri üzerine yaptığı çalışma sırasında, altüst olan bir toprakta ve tartışmalı bir entelektüel iklimde oluşturacaktır. Verili düşüncelerden sıyrılma çabasının izini taşıyan bir ilk metodolojik ve problematik bilanço olan *Taslak*, sekiz yıl sonra *Le Sens Pratique*'te sistematize olacaktır.

Ancak 1980 yılında *Le Sens Pratique*'in yayınlanması 1972 yılının metnini tedavülden kaldırmaz. Yeniden yayınlanması sadece düşüncesinin gelişiminde Cezayir'in önemini hatırlatmakla kalmaz, yazarın eserinin yayılması itibarıyla gereklidir de. Söz konusu olan bu eserin derin birliğini kanıtlamak değildir (*Pratik Nedenler*[2] ve *Pascalca Düşünme Çabaları*'nın[3] yayınlanmasından sonra buna ihtiyaç yoktur) ancak daha derinde, bize insan toplumlarına yönelik bakışta eleştirel bir tutumun, bir devrimin kurucusu gibi görünen bir metni herkesin kullanımına sunmaktır. Günümüzde gençler için bir gidiş yoluna giriş rolü oynayabilecek bir metin; nihayet, kendisini "açıklayan" ve yolunu başkalarına karşı, onlarla birlikte ve onların arasından çizen bir metin. Kısacası sosyologun çok değer verdiği bir tema olan "doğuş amnezisi"ne düşmemenin bir yolu.

Tarihsel disiplinin bir eylem teorisine yöneldiği, antropologların ayinleri ve mitleri dünyanın pragmatik deneyimi olarak yeniden keşfettikleri, iktisatçıların antropolojiyle bağları yeniden kurmaya ihtiyaç duydukları bir zamanda *Taslak*'ı okumak, artık insan ve toplum bilimlerinde merkezi bir yer almış bulunan bir eserin yeraltı çalışmasının bilincine varmaktır.

RICHARD FIGUIER

---

2 Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, çeviren: Hülya Tufan, Kesit, İstanbul, 1995.

3 Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, çeviren: Burcu P. Yalım, Metis, İstanbul, 2016.

Çevirmenin Notu

Bourdieu sosyolojisinin en önemli varislerinden biri sayılan Loïc Wacquant'la 2000'li yıllarda, bu konuda ders vermenin zorlukları üzerine, deyim yerindeyse dertleşirken Berkeley'de verdiği derslerde izlediği yolu anlattığında bana gerçek bir ışık tuttu. "Cezayir çalışmalarından başlıyorum" dedi. Bu ilk eserlerde henüz kendi teorik terminolojisini oluşturmadığı için öğrencilerin çok daha kolay kavradığını aktardı ve benim de aklıma yattığından devamında aynı stratejiyi uyguladım. O zamana dek bu seçenek aklıma bile gelmemişti çünkü ben de herkes gibi *Vârisler* ve *Ayrım* gibi büyük eserlerine odaklanmıştım ve Cezayir döneminin, sosyolog üzerindeki kurucu etkisinin farkında değildim. Gerçekten de Cezayir dönemi eserleri diğer dillere de en geç çevrilenler olmuştu. Benim için bu keşif dönemi, bir makaleyle sonuçlandı.* Elinizdeki kitabın ilk bölümü, bu dönemin ilk ürünleri değil, bu konuda daha çok sentez niteliğindeki ilk kitabı ve Cezayir'de yaptığı saha çalışmalarından derlediği veriler ışığında özellikle işlevselci antropolojiyle, *homo economicus* olarak iyice belirginleşen bir insan kavrayışıyla bir hesaplaşma niteliği taşıyor ama aynı zamanda yapısalcılığa yönelik sorgulamalarının da zeminini oluşturuyor. Yine de bu ilk bölümün ikinci makalesi, "Ev veya tersine çevrilmiş dünya" ABD'deki neredeyse bütün üniversitelerde yapısalcı antropolojinin klasiklerinden biri muamelesi görüyor. Aynı zamanda *Eril Tahakküm*'ün[1] esasını

(*) Nazlı Ökten Gülsoy, "Cezayir Deneyiminin Pierre Bourdieu'nün Sosyolojik Tahayyülüne Etkileri: Bilimsel bir Habitusun Doğuşu", *Sosyoloji Dergisi*, 3. dizi, cilt 2, sayı 25, 2012, s. 1-30.

1 Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çeviren: Bediz Yılmaz, Bağlam, İstanbul, 2015.

oluşturan çözümlemelerin tohumlarının atıldığını göreceğiniz bu çalışmalar, şeref ekonomisi adını verdiği, tarım toplumlarında işbölümünün sadece cinsiyet açısından değil tüm bir iktisadi ve sembolik yapılanma açısından şeref, namus, onur mevhumlarıyla ilişkisini ortaya koymaktadır. Aşağıdaki cümlede olduğu gibi, kitabın birçok yerinde eril tahakkümün onu deyişiyle her birimizde, farklı oranlarda var olan geçmişin içimizde kökleşmesinin bir anlamda bilinçdışımızı oluşturmasının maddi temelleri üzerine düşünecektir (s. 273).

> Kadım mirastan mahrum bırakan gelenek, ona sadece indirgenmiş bir varoluş tanıyan ve dâhil olduğu sülalede simgesel sermayeye tam katılım vermeyen mitsel dünya görüşü, temsil işlevlerini erkeklere bırakarak onu haneiçi işlere mahkûm eden cinsler arası işbölümü, bunun gibi her şey sülalenin maddi ve özellikle de simgesel çıkarlarını erkeklerin çıkarlarıyla özdeşleştirmekte yarışır ve baba tarafından akrabalar grubunda daha büyük bir otoriteleri varsa bu daha da pekişir. (s. 178)

Galatasaray Üniversitesi'nde Bourdieu sosyolojisi üzerine verdiğim derslerde âdet haline getirdiğim bir uygulama var: Bourdieu'nün kitaplarından bir alıntıyı sınıfta Fransa, Belçika veya İsviçre'den gelen, anadili Fransızca olan Erasmus öğrencilerine okutarak başlar ve öğrenciye okuduğu cümleyi hemen anlayıp anlamadığını sormama gerek kalmadan, yüz ifadesinden beklediğim sonucu elde ettiğimi görürüm. Niyetim, diğer öğrencilerime meselenin Fransızca veya Türkçe okumak olmadığını kanıtlamaktır. Bourdieu, anadili Fransızca olanlar için de neredeyse eş derecede çetrefil, belki de daha fazla yabancılaştırıcıdır. Bourdieu okumaya ve elbette çevirmeye çalışmak "yolları çatallanan bahçeye" girmeyi kabul etmektir. Kısmen bilinçli olarak, doğrudan anlama hissini yok etmek istediği, böylece gündelik, "kendiliğinden" bir sosyolojiyle "bilimsel" sosyoloji arasına bir ilk fark koymak istediği doğrudur. Ancak bu aynı zamanda, Bourdieu üzerindeki yoğun edebi etkilerden bence en önemlisi olan Proust'un cümlelerinin sözdizimine bağlıdır. Sadece cümle yapıları açısından değil, edebiyat sosyoloji ilişkileri açısından da bu etkinin mekanizmalarını ileride çalışmayı umuyorum. Türkçeye çevirirken biz çevirmenleri çok zorlayan bu dil yapıları, kimi zaman neredeyse okunmaz bulabileceğiniz, noktalı virgüller ve iki nokta üst üstelerle bitmek bilmeyen cümlelere neden olur. Kitabın özellikle ikinci bölümündeki teorik tartışmada bu zorluklar yakanızı bırakmayacak. Eğer pes etmediyseniz her cümleyi çalışarak ve düşünerek okuma ihtiyacı duyacaksınız. Çevirmen olarak cümleleri bölme seçeneğinden en son noktaya kadar yararlanmamayı seçtim çünkü

vurgu değişimlerinin bir sonraki cümleye bağlanan anlamı zedelemesinden korktum. Ancak yayınevi bu yaklaşımın okuma deneyimini kötü etkileyeceği endişesiyle farklı bir yol izleyerek cümleleri bölmeyi tercih etti. Belki de bu, okurların işini kolaylaştırması bakımından daha yerinde bir karardır.

Bazı yazarları çok kolay okuruz ve aynı kolaylıkla zihnimizde fazla yer etmeden uzaklaşıp giderler, bazıları ise bizi zorlar, daha önce çalmadığımız kapıları aralamaya, bilmediğimiz referansların dünyasını araştırmaya sevk eder. Bourdieu'yle mücadelem bittiğinde, sadece antropoloji veya sosyolojiyi değil sosyal bilimlerin bütününü kuşatan teorik ve ampirik tartışmalara tutulan büyük bir ışığın altında aydınlandığımı hissettim. Dilerim sizler için de benzer bir okuma deneyimi olur.

Nazlı Ökten

BİRİNCİ KISIM

Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması

Önsöz

SENS (*sanss'*; 19. yüzyıla dek *san*) *er.* (11. yüzyıl, ROL.; Latince *sensus*, "eylem, hissetme şekli, duygu; düşünce; anlam").
3° *Benzetme.* "Doğrudan ve sezgisel (duyguları gösterirken olduğu gibi) bir şekilde tanıma yetisi" Lalande. *Yön duygusu, denge duygusu* (karş. Raccrocher, *cit.* 7). *Zevk* (zevkli), *duyguların en incesi* (karş. Malpropre, cit. 3). *Tanrı* (karş. Concept, cit. 2), *kutsallık, muazzamlık* (karş. Garder, cit. 47) *duygusu. Gerçek, gerçeklik duygusu* (bkz. Enforcer, cit. 41), *etkililik* (bkz. Discipliner, cit. 3), *pratik duyu, siyasi duyu* (cit. 16*), ulusal duygu* (bkz. Aliénation, cit. 1). *Sorumluluk* (bkz. Fuite, cit.7), *hiyerarşi* (karş. Heurter, cit. 18) *ticaret duygusu.* V. **Sezgi, mevhum**. *Sanatsal* (karş. Amenuisement, cit.) *estetik* (cit. 10) *duyu; güzellik duygusu* (karş. Prosaique, cit. 3), *komik* (cit. 7), *alay* (karş. Humour, cit. 5), *mizah duygusu olmak. Ölçü duygusunu kaybetmek* (karş. Hyperbole, cit. 2). – *İç veya mahremiyet duygusu.* V. **Bilinç** (I). *Ahlak duygusu** (cit. 1). V. **Bilinç** (II).

DICTIONNAIRE ROBERT

Şeref duygusu ve Kabiliye evi hakkındaki incelemeler kadar eski metinleri yayınlarken bir eserin değerini, bedel olduğu acılar ve (sadece entelektüel olmayan) risklerle ölçmek anlamına gelen bir tür hatırşinaslığa kendini kaptırmamak umut edilir. Yazarın titizlenmesi, kimilerinin "işlevselci" diyeceği şu çözümleme veya bazılarının günümüzde "hümanist" bulacakları şu ton veya şu stil becerisi karşısında, okuyucunun duyacağı rahatsızlığa karışır. Bun-

ların ortak noktası, şeref rekabeti denli kusursuz bir insanlararası ilişki modeli üretebilmiş bir halkı, insanlıkdışı bir siyaset ve ideoloji karşısında yeniden güçlendirme niyetine ihanet etmeleridir. Kabiliye köylülerinin şeref sermayelerini muhafaza etmek ve arttırmaya çalıştıkları stratejiler hakkında buraya aldığımız çözümleme, en başta ekonomik ve politik oyunun sembolik ve maddi bahis konularının ve nesnel kurallarının oluşturduğu sistemin eski durumuna getirilmesinden ayrı düşünülemeyecek şekilde tasarlanmıştı. Bu bağlamda düşünüldüğünde, yeniden üretim stratejileri sisteminde, şerefli davranışlar gibi sembolik sermayenin yeniden üretimini hedefleyen stratejiler, bu stratejilerin doğurucu ilkesi olan şeref *ethos*unun kendisinin de ürünü olduğu bir siyasi ve ekonomik düzenin yeniden üretiminde kendilerine düşen işlevi ortaya koyarlar.

Sembolik düzenin olağana aykırı bir özerkleşmesi görünümünü pekiştirmeye katkıda bulunması muhtemel olan Kabiliye evi hakkındaki metin, mitsel-ayinsel sistemin yapısı hakkında bir çözümlemenin sadece bir parçasıdır (yine de ev ile kozmos arasındaki homoloji ona merkezi bir konum vermektedir). Bu sistemi ekonomik yapılara bağlayan çift yönlü ilişki, kendisini en iyi tarım takviminde ortaya koyar. Bu takvim tarım yılının ritimlerini ve özellikle de önleyici nitelikteki yoğun bir ayinsel faaliyetin eşlik ettiği çalışma dönemi ile yani çift sürme ve hasat dönemi ile ekilen tohumun (başka bir düzlemde çömleğin kurumaya bırakılması gibi) doğal dönüşüm süreçlerine maruz kaldığı daha uzun süreli basit üretim dönemi arasındaki karşıtlığı tutarlı bir sembolik sistemin değişen biçimi altında yeniden üretir. Bu ikinci dönemde çalışma süreci neredeyse tamamen durduğu veya teknik-ayinsel faaliyetlere ve Tanrı rızası için yapılan ayinlere indirgenir ve bunlar da tarımsal faaliyetin düşman ilkelerin tehlikeli karşılaşmaları olarak mitsel temsilinin gerektirdiğinden daha az törenseldir.

Kısacası bu (en azından geçici olarak) kesintili eser parçalarının sunduğu Kabiliye toplumu imgesi, bu örnekte başka yerlerden çok daha fazla soyuttur ve dolayısıyla mercilerin her birinin işlevi ve anlamı, ancak nesnel ilişkilerin tam sistemi düzeyinde açığa çıkabilir. Eğer bütün sistemin nihai ilkesi, (parçalanmış ve dağılmış küçük mülkler şeklinde) toprağın ve zaten zayıf ve sabit olan üretim araçlarının aşağı yukarı eşit dağılımı nedeniyle üretici güçlerin gelişimini ve sermaye yoğunlaşmasını kendi mantığı nedeniyle dışlayan –tarım üretiminin neredeyse tamamı doğrudan üreticisi tarafından tüketildiği– bir üretim tarzında yatıyorsa da, ekonomik yapıların ideolojik olarak, mitsel söylemin veya ayinsel pratiğin sınıflandırmalarına dönüşmesi, böylece

kutsanan ve kutsallaştırılan yapıların yeniden üretimine katkıda bulunmaktadır. Ve aynı şekilde, eğer kardeşler arasındaki ve daha geniş anlamda erkek akrabalar arasındaki rekabetin ve bazen de çatışmanın esasında, (maddi ve sembolik) mirasın iletim tarzı varsa da, aileden kalan malvarlığının bölünmemesi yönünde uygulanan ekonomik ve sembolik baskıların, ekonomik düzenin sürmesine ve böylece oluşan ve kendine has dengesini, sülaleden aşirete, toplumsal yapının her düzeyinde gözlemlenebilen, ayrışma eğilimi ile birleşme eğilimi arasındaki gerilimde bulan siyasi düzenin sürmesine katkıda bulunduğu şüphe götürmez. Bir toplumsal formasyonun kusursuz basit yeniden üretim döngüsüne kapanması nedeniyle kısırlaşmış bir maddeciliğin, üretim tekniklerinin sabitliği ve yetersizliği gibi olumsuz açıklamalarına başvurmakla yetinildiğinde, etik ve mitsel temsillerin, toplumsal varoluşun gerçek temelini bilmezden gelmeyi kolaylaştırarak, yani çok somut bir şekilde, ekonomik ve hatta sembolik mübadeleleri, kardeşler arasında bile olsa her zaman nesnel olarak yönlendiren çıkarların, çıkar olarak ifade edilmesine ve ekonomik mübadelelerin ve giderek daha çok, insanlar arasındaki tüm mübadelelerin açık ilkesi haline gelmesine yasak koyarak ürünü oldukları ekonomik düzenin yeniden üretimine getirebilecekleri belirleyici katkıyı anlamak mümkün olmayacaktır.

Paris, Aralık 1971

BİRİNCİ BÖLÜM

Şeref Duy(g)usu[1]

Tanımlayıcı ve açıklayıcı yeterlik düzeylerini tartışırken, başarıyı yargılamamızı sağlayan, verinin sağlamlığı sorunları derhal ortaya çıkar [...]. Örneğin, [...] iki cümlenin farklı türden olduğunu veya "John'un hoşa gitme hevesi"nin iyi kurulmuş, "John'un hoşa gitmekteki kolaylığı"nın kötü kurulmuş olduğuna nasıl karar verebildiğimiz sorulabilir. Bu sorunun tatmin edici bir cevabı yoktur; bu türden veriler, dilbilim kuramının esas konusunu oluşturur. Bu türden verileri ihmal etmenin bedeli özneyi imha etmektir.

NOAM CHOMSKY, *Current Issues in Linguistic Theory**

N'nin hep karnı tok sırtı pekti, kendisi için başkalarını çalıştırmıştı, bir derebeyi hakkı gibi, evlerinin ve tarlalarının en iyi mahsullerinden faydalanmıştı. Bu durum artık oldukça değişmiş olsa bile kendisinde her şeye hak görüyordu, her şeyi talep etme, lafı kimseye bırakmama, kendisine direnenlere hakaret etme ve hatta onları dövme hakkı varmış gibi hissediyordu. Kuşkusuz bunun için bir *amahbul* sayılıyordu. *Amahbul*, iyi ilişkilerin güvencesi olan görgü sınırlarını aşan arsız ve yüzsüz bireydir, keyfi bir iktidarı suistimal eden ve yaşama sanatının öğrettiklerine karşı edimlerde bulunan kişidir. Bu *imahbal*'den (*amahbul*'un çoğulu) kaçılır çünkü onlarla tartışmayı kimse sevmez; çünkü onlar utançtan azadedirler. Çünkü onlarla zıtlaşan her durumda kurban durumuna düşer, haklı olsa bile.

(*) Alıntı İngilizce aslından yapılmıştır. İfadeler şöyledir: "John's eagerness to please" ve "John's easeness to please" – ç.n.

1 Bu bölüm daha önce "The Sentiment of Honour in Kabyle Society" başlığıyla şu kitapta yayınlanmıştır: *Honour and Shame*, (yay. haz.) J. Peristianity, University of Chicago Press, Weidenfeld ve Nicholson, Londra, 1966.

Adamımızın bahçesinde yeniden yapılacak bir duvar vardı. Komşusunun bir istinat duvarı vardı. Bu duvarı yıkıyor ve taşları kendi evine götürüyor. Bu keyfi fiil, bu kez daha zayıf birine karşı işlenmemişti: "Kurbanın" kendisini savunma araçları oldukça genişti. Kalabalık ve güçlü bir aileye ait, çok sayıda kardeşi ve akrabası bulunan genç, güçlü bir adamdı. Yani, eğer bu meydan okumaya karşılık vermediyse bu, korkudan değildi. Sonuçta, kamuoyu, bu suistimalde şerefe halel getiren gerçek bir meydan okuma göremezdi. Tam tersine, kurban ve kamuoyu bunu görmezden gelmekte birleştiler. Aslında bir *amahbul*'le kavgaya tutuşmak saçmadır: "*Amahbul* gördün kaç" denilmemiş mi?

Yine de kurban, suçlunun kardeşini buldu. Kardeş ona hak verdi ama *amahbul*'u yola getirmenin usulünü sorguladı. Muhatabına, o anda hemen aynı şiddetle karşılık vermemekte haksız olduğunu ima etti ve ekledi: "Bu kepaze kendini ne sanıyor?" O zaman ziyaretçi, birdenbire tutumunu değiştirdi ve isyan etti: "Ah! Si M., sen beni ne sanıyorsun? Birkaç taş için Si N. ile tartışmaya girmeyi kabul eder miyim zannediyorsun? Seni görmeye geldim çünkü senin aklı başında ve konuşulabilir biri olduğunu, beni anlayabileceğini biliyorum, taşların parasını istemeye gelmedim (ve burada tazminat istemediğine dair, bütün azizler adına yemin eder). Çünkü Si N.'nin yaptığını yapmak için *amahbul* olmak lazım ve ben kendimi bir *amahbul*'le utanç (*adhbahadlagh ruhiv*)[2] içine sokamam. Sadece bu tür usullerle hakkaniyetli, nizami bir ev (*akham naşah*) inşa edilemeyeceğini söylüyorum." Ve konuşmanın sonunda ekledi: "Kendi tarafında bir *amahbul* bulunan kişi, onu başkalarından önce ele almalı." Başka bir deyişle: "Benim önümde kardeşinle dayanışmaya girmemekte haksızsın, gerekirse ben yokken ona çıkışmalı ve onu doğru yola getirmelisin, senden istediğim de bu"[3] (*Aghbala*). Bu tartışmanın tüm inceliklerini anlamak için, uzun süredir Kabiliye'nin dışında yaşadığından geleneğin ruhunu unutmuş bir adamla, meydan okuma ve karşılık verme diyalektiğine tamamen hâkim bir adamı karşı karşıya getirdiğini bilmek gerekir. Olayda, aile dayanışmasının kurallarını ihlal etmeden, adalet ve sağduyu adına kına-

2 Kabiliye'de şeref konusundaki söz dağarcığı için Tablo 2.1'e bakınız. *Bahdel,* birini utanç içinde bırakmak, onurunu kırmak, tamamen tahakküm altına almak, gülünç duruma düşürmek; kısacası zaferi, makul sınırların ötesine götürmektir. *Bahdel*, hasmın kimin olduğuna bağlı olarak ve kimin suçlandığına göre, az çok engellenebilir. *Amahbul* konusunda, "beni gülünç duruma düşürmesinden (*bahdel*) (fiil) korkuyorum" denmez, "kendimi (aklımı, beni) onunla gülünç duruma düşüremem" denir. *Chemmett* de aşağı yukarı aynı anlamda ve aynı şekilde kullanılır (*İchemmeth iman-is*: kendini küçük duruma düşürüyor).

3 "Kardeşini soyan, kendisini soyar" der atasözü. "Kendisine hakaret eden (yani erkek kardeşine veya ailesine), eşekten beterdir" (*Its' ayar imanis, daghyul akhiris*).

yabileceği basit bir aşırmadan daha fazlasını görmeden çıkar terimleriyle düşünüyordu: Duvarın bedeli şu kadar, şu kişiye tazminatı ödenmeli. Ve muhatabı da, bu denli eğitimli bir adamın, onun gerçek niyetlerini bu denli yanlış anlamış olabilmesine şaşırıyordu.

Zamanın birinde başka bir köyde, yarıcısı bir çiftçinin mahsulünden hakkı olandan fazlasını almıştı. Köylü buna alışıktı ama o yıl, yarıcı çizgiyi aşmıştı. Karşılıklı tehdit ve suçlamalardan sonra meclisin önüne gelindi. Olanlar ortadaydı, kanıta ihtiyaç yoktu ve davasının umutsuz olduğunu gören yarıcı, çabucak geleneğe göre af diledi ama bir yandan da, bir sürü mazeret sıralamaktan geri durmadı: Bu toprağı çok uzun süredir çalışıyormuş, kendi mülkü gibi görüyormuş, ortada olmayan mülk sahibinin mahsule ihtiyacı yokmuş, onu hoş tutmak için kendi incirlerinin en iyi kalite olanlarından veriyormuş, sürümden kazanıyormuş, yoksulmuş, mülk sahibi zenginmiş ve "yoksullara verebilecek kadar" zenginmiş vb. mülk sahibinin gururunu okşayacak daha nice bahaneler. Âdete göre tartışmayı sonlandırması gereken bir formül kullanarak "Allah'ım sen beni affet" dedi ama sonra da ekledi:

> Eğer iyi ettiysem, Allah'a şükür,
> Eğer hata ettiysem, Allah affetsin.

Mülk sahibi aslında tamamen meşru ve uygun olan bu söyleyişe öfkelendi; çünkü bir adamın nedamet getirdiğinde bile tam haksız sayılamayacağını, en azından haksızlığın tümünü yüklenemeyeceğini, dolayısıyla biraz da olsa, onun haklı, diğerinin haksız olabileceğini hatırlatıyordu: Basit bir "Allah'ım sen beni affet", koşulsuz bir boyun eğmeydi istediği. Diğeri ise yardıma çağırıyordu: "Ey müminler, ey mübarekler! Nasıl yani? Allah'a şükrediyorum diye bu adam beni mi suçluyor!" Her seferinde daha da mütevazı bir hâlde, daha da küçülerek aynı şeyi iki üç kere tekrarladı. Bu tutum karşısında mülk sahibi daha da öfkelendi; o kadar ki, en nihayet bütün köy, memlekete "yabancı", okumuş bir adama duydukları saygıya rağmen üzülerek onda da hata buldu. Ortalık yatışınca, mülk sahibi uzlaşmazlığından pişmanlık duydu. Görenekleri daha iyi bilen karısının tavsiyesiyle, tutumundan dolayı özür dilemek için köyün imamını ve ihtiyarlarını buldu; *elbahadla* (*bahdel* gerçeği) kurbanı olduğunu belirtti, herkes de bunu anladı.

Başka bir yerde, iki "taraf" (*şuf*) arasındaki gerilim bir olayla patlak vermişti. "Taraf"lardan biri artık bıkarak, çadır köyün ve komşu çadır köy-

lerin marabutlarından,[4] köyün imamından, komşu bir *thim'amarth*'ın (dini okul) tüm *tulba*'sından (*taleb*'in çoğulu) müteşekkil bir heyeti, yani ulaşımını, yemeğini, konaklamasını üstlendiği kırktan fazla kişiyi, hasım "tarafın" ileri gelenlerinden birine elçi gönderir. Bu diplomatik girişime konu olan, köksüz ve âdetlerden habersiz bir Kabiliyeli olan kişi dışında, oralı herkes için bu bir ritüeldir. Âdete göre müzakereciler alınlarından öpülür, arz edilenler kabul olunur ve barış çağrısında bulunulur; daha sonra herhangi bir bahaneyle çatışmalar tekrar başlasa bile kimsenin diyecek bir şeyi olmaz. İleri gelenler, işin başında önce amaçlarını açıklarlar: "*Ath*...lar af dilemeye geldiler." Âdete göre, ilk anda, aracılık ettikleri tarafa mesafeli almaları gerekir. O zaman "herkesin menfaatine ve özellikle de köyün en yoksullarının menfaatine" af dileyenler vakur bir biçimde konuşurlar: "Bizim anlaşmazlıklarımızın acısını onlar çekiyor; nereye gideceklerini bilmiyorlar, baksanıza, acınacak haldeler... [zevahiri kurtarmak için ne sebep varsa]. Barış yapalım, geçmişi unutalım." Bu şekilde ricada bulunulan kişinin bazı tereddütler, bazı çekinceler ortaya koyması ya da sessiz bir suç ortaklığıyla kendi cephesinin bir kısmının sertleşmesi, diğer kısmının ise tamamen kestirip atmamak için daha uzlaşmacı görünmesi âdettendir. Tartışmanın ortasında aracılar devreye girer: dengeyi sağlamak ve ricacı tarafın tamamen küçük düşmesini (*elbahadla*) engellemek için istekte bulunulan tarafı suçlarlar, kusur bulurlar. Çünkü marabutların arabuluculuğuna başvurmak, onları yedirip içirmek ve onlarla birlikte gelmiş olmak bile başlı başına bir tavizdir; boyun eğmede daha ileri gidilemez. Üstelik, aracılar görevleri gereği husumetin üzerinde olduklarından ve uzlaşmaya zorlayabilecek bir saygınlıkları olduğundan fazla yalvartanı azarlamaya cüret edebilirler: "Kuşkusuz, çok kabahatliler ama sen, Si X., sen de şurada suçlusun... Şunu yapmamalıydın ve şimdi onları affetmelisin; zaten birbirinizi affediyorsunuz, biz de vardığınız barışı teyit etmeyi taahhüt ediyoruz vb." İleri gelenlerin bilgeliği, onlara bu hak ve haksızlık dozajını ayarlama yetkisi verir. Ama bu durumda ricacı olunan, oyunun kuralını bilmediği için diplomatik inceliklere uyum sağlayamamıştı. Her şeyi açıklığa kavuşturmakta ısrar ediyor, "ya o... ya bu" şeklinde akıl yürütüyordu: "Nasıl yani! Gelip benden rica ettiğinize göre, haksız olan onunla, beni suçlayıp duracağınıza yargılamanız gereken onlar. Sizi yedirip içirdikleri ve para verdikleri için bana gelip onları savunuyor olmayasınız." *Areopagus*[5] için bundan daha bü-

4 Marabut (Fr. *marabout*), Kuzey Afrika'da Müslümanların dini önderleri veya hocaları anlamına gelmektedir – e.n.

5 Fransızca *Aréopage*, İngilizce *Areopagus*; Ares'in Kayası anlamına gelir, Atina Akropolisi'nin ku-

yük bir hakaret olamazdı: Kabiliye'nin hafızasında bu denli muhterem kişilerden oluşan bir heyetin iki tarafı uzlaştıramadığı ilk kez görülmüştü ve kuralı bozana, lanetlerin en kötüsü vaat edildi.

MEYDAN OKUMA VE KARŞILIK VERME DİYALEKTİĞİ

Çok sayıda benzer örnek aktarılabilirdi ama bu üç anlatının analizi; karşılık verme ve meydan okuma oyununun kurallarını açığa çıkarmaya olanak sağlıyor. Meydan okumadan söz edebilmek için meydan okuyanın, karşısında meydan okumaya değer, yani buna karşılık verebilecek biri olduğunu varsayması, kısacası onu şeref olarak eşit biri gibi görmesi gerekir. Birine meydan okumak, o kişide, mübadelenin ve bir mübadelenin ilk anı olarak şerefle meydan okumanın koşulu olan erkeklik niteliğini kabul etmektir; çünkü meydan okuma, karşılık gerektirir ve dolayısıyla şeref oyununu oynama ve iyi oynama kabiliyetine sahip bir erkeğe yönelir. Bu da oyunun kurallarını bilmesini ve sonra da onlara saygı göstermek için elzem olan erdemleri kendisinde bulundurmasını gerektirir. Gerçekte eşitsizliklerle bir arada bulunabilecek olan şeref açısından eşit olma duygusu, çok sayıda davranış ve âdete ilham verir ve özellikle de her türden üstünlük iddiasına karşı direnişte kendisini gösterir: "Benim de bir bıyığım var" demek âdettendir.[6] Böylece, sahte kabadayı hemen kendini toplamaya davet edilir. "Ancak pislik yığınları böyle şişinir" denir. "Kafası fesine değiyor": "Siyah siyahtır, bir de dövme eklemişler!"; "Tavuğunkini unutmuş da keklik gibi sekmeye kalkıyor!" Büyük Kabiliye'nin Tizi Hibel köyünde zengin bir aile mezarların tek tip ve isimsiz olması kuralını ihlal ederek mezar taşı, parmaklıkları ve yazıtıyla Avrupai bir kabristan yaptırmıştı. Ertesi gün parmaklıklar da mezar taşı da kaybolmuştu.

Şerefte eşitliğin karşılıklı olarak kabulü ilkesinden çıkan ilk gerekçe şudur: Meydan okumak, şereflendirmektir. Kabiliyeliler şöyle derler: "Düşmanı olmayan adam bir sıpadır", burada vurgu, sıpanın aptallığına değil, edilgenliğinedir. En kötüsü, fark edilmemektir: Bu nedenle birini selamlamamak, ona bir şey, bir hayvan veya bir kadın gibi davranmaktır. Meydan okuma ise tam tersine, "onu karşılayan için hayatın zirvesidir" (*El Kalaa*). Aslında erkek olarak tam anlamıyla var olduğunu hissetme, başkalarına ve kendisine erkeklik niteliğini kanıtlama fırsatıdır (*thirugza*). "Kâmil adam" (*argaz alkamel*) her an

zeydoğusunda bulunmaktadır. Aynı zamanda 19. yüzyıldan beri Yunanistan Yüksek Mahkemesi'nin bulunduğu yerdir; burada, yargıda bulunması beklenen heyet anlamına geliyor – e.n.

6 Yaşı belirtmek için tanımlayıcı terim olarak kullanılan bıyık (bıyığı terlememiş, tüyü bitmemiş) bir erkeklik simgesidir, *'nif*'in asli bileşkesidir; sakal da öyledir, özellikle daha geçmiş zamanda). Derin bir hakaretten söz edilirken, "Beriki sakalımı (veya bıyığımı) kesti" denir.

her meydan okumaya karşılık vermeye hazır, uyanık halde olmalıdır. O, şerefin bekçisidir (*ambacar*); kendi şerefini ve grubun şerefini gözetendir.

İkinci gerekçe: Meydan okumaya karşılık veremeyecek, yani girişilen mübadeleyi sürdürmekten aciz bir adama meydan okuyan, kendi kendisinin şerefini lekelemiş olur. Herkesin gözü önünde aşağılanmak, *elbahadla* her an buna neden olanın, şeref oyununun kurallarına saygı göstermeyi bilmeyen *amahbul*'un başına gelebilir: *Elbahadla*'yı hak edenin bir şerefi vardır (*nif* ve *hurma*). Bu nedenle belli bir eşik aşıldığında *elbahadla,* onu çağıranın başına düşebilir. Çoğu kez, birini utancıyla baş başa bırakmak için üzerine *elbahadla* atmaktan kaçınılır. Bu durumda şerefe sürülen leke temizlenemez. Şöyle denir: *ibhdal imanis* ya da *itsbahdil simanis (Aghbala).* Bundan sonra elverişli konumda bulunan kişi, avantajından daha fazla faydalanmaktan kaçınmalı ve suçlamasını belli bir şekilde yumuşatmalıdır: "Ben onu soyacağıma o çıplak kalsın" der atasözü (*Djemaa-Saharidj*). Hasmı ise bir yandan nedamet getirerek bir yandan da ona izin verilen sınırları aşmaya zorlayıp durumu tersine çevirmeye çalışabilir. Bu, ikinci anlatıda görüldüğü gibi suçlayanın ölçüsüzlüğünü kınamak zorunda kalan kamuoyunun desteğini almak için yapılır.

Üçüncü gerekçe (bir önceki gerekçeye karşılık gelen önerme): Sadece şeref bakımından eşit bir adamın meydan okuması karşılık vermeye değerdir. Başka bir deyişle, meydan okumadan söz edebilmek için meydan okumaya muhatap olan kişinin, meydan okuyanı karşılık vermeye değer bulması gerekir. Şeref bakımından daha aşağıdaki bir bireyden gelen hakaret, iddialı olana gelir. "Temkinli ve işini bilen adam, *amahdhuk, amahbul*'le bir olmaz" (*Azerou n-chmini*). *Amahbul*'un anlamsız meydan okumasına karşılık vermeye girişecek bilge adama düşen, *elbahadla* olacaktır. Oysa karşılık vermekten kaçınırsa, keyfi edimlerinin ağırlığını taşımayı ona bırakacaktır. Aynı şekilde, yakışık almaz bir intikamla ellerini kirletecek kişi şerefsiz addedilir: Bu şekilde Kabiliye'de kimi zaman kiralık katillere başvurulduğu görülür (*amekri, imekryen*'in çoğulunun kelime anlamı: hizmeti kiralanan kişi). Dolayısıyla sıradan bir saldırıya zıt olarak, meydan okumaya anlamını ve hatta meydan okuma ya da hakaret niteliğini veren şey, verilecek karşılığın doğasıdır.

Kabiliyelilerin siyahlara karşı tutumu bu analizleri tam anlamıyla örnekler. Bir siyahın, yani aşağı durumda ve şerefi olmayan bir adamın hakaretlerine karşılık veren ya da onunla dövüşen kişi, kendisini küçük duruma düşürür.[7] Curcura'daki bir halk geleneğine göre iki kabile arasındaki bir sa-

7 Şeref kaygısı taşımayan bir adama "O bir siyah" denir. Siyahların şerefi yoktur ve olmamalıdır. Kamusal işlerin dışında tutulmaları gerekirdi; bazı kolektif işlere katılırlarsa da mecliste söz alma

vaşta, kabilelerden biri, diğerinin karşısına siyahları çıkarınca onlar da silahları bırakırlar. Yenilenler şereflerini korurken galip gelenler, zafer kazanmakla birlikte şereflerini kaybederler. Bazen, bir zamanlar kan davasından (*thamgart*, çoğulu *thimagrat)* kaçmak için siyah bir aileyle birleşmenin yettiği söylenir. Ama bu öylesine haysiyetsiz bir davranıştır ki kimse hayatını kurtarmak için bu bedeli ödemeyi kabul etmeyecektir. Yine de yerel bir inanışa göre Ighil ya da Mechedal kasapları, Atlı Şabanlar, Kabiliyeli bir atası olan siyahlar, kan davasından kaçmak için kasap olmuştur ve onların soyundan gelenler de sadece siyahlarla birleşebilmiştir (*Aït Hichem*).

Şeref kuralları aynı zamanda çatışmaları da idare ediyordu. Dayanışma, her bireyin akraba olmayan birine karşı akrabayı, başka bir "tarafın" (*şuf*) adamına karşı bir müttefiki, köye yabancı birine karşı, hasım bir taraftan da olsa köyden birini, başka bir kabilenin üyesine karşı, kendi kabilesinin üyesini korumayı zorunlu kılıyordu. Ama tek kişiye karşı çok kişi dövüşmek şerefli değildir; bu nedenle, olayı kendi lehine çevirmek için binbir bahaneyle yeniden münakaşa çıkarmaya kafa yoruluyordu. Bu şekilde, en küçük münakaşa bile uzama tehlikesi taşıyordu. "Taraflar" arasındaki savaşlar, bir olay patlak verir vermez, bir kişi nezdinde tüm grubun şerefine halel gelir gelmez ortaya çıkan bu siyasi ve askeri karşılaşmalar toplumsal düzeni tehdit etmek şöyle dursun, rekabet ruhunun, *nif*'in,[8] şerefe dokunan şeylerin kendilerini önceden belirlenmiş ve kurumlaşmış şekillerde ifade etmelerine izin vererek bu düzeni korumaktaydı. Kabileler arasındaki savaş için de aynı şey geçerliydi. Çatışma gerçek bir ritüel şeklini alıyordu: karşılıklı hakaretler ediliyor, yumruklar savruluyor ve aracıların gelişiyle çatışma son buluyordu. Çatışma sırasında kadınlar, ailenin gücünü ve şerefini yücelten şarkılarla ve çığlıklarla erkekleri cesaretlendiriyordu. Rakibi ezmeye ya da öldürmeye çalışılmıyordu. Söz konusu olan, çoğu kez de simgesel bir edimle, üstün olduğunu kanıtlamaktı: Büyük Kabiliye'de rakiplerden biri diğerinin *thacma'th*'ından kapak taşını ve orta direği (*thigec*) aldığında çatışma biterdi. Bazen işler kötü giderdi: Talihsiz bir darbe, dövüşenlerden birinin ölümüne neden olduğunda ya da daha güçlü olan "taraf" evlere, şerefin son sığınağına zorla girmekle tehdit ettiğinde. O zaman kuşatılanlar ateşli silahlarını alırlardı, bu da çoğu kez çatış-

haklari yoktu; bazı yerlerde katılmaları bile yasaktı. Bir "zencinin" fikirlerini dinlemek, diğer kabilelerin gözünde utanç verici bir duruma düşmekti. Cemaatin veya büyük ailelerin muhatapları dışında tutulurlardı; kasap, deri tüccarı veya gezici müzisyen (*Aït Hichem*) gibi kötü gözle görülen işleri yaparlardı.

8 Kelime anlamıyla *nif*, burun ve şeref yumruğu, özsevgidir; aynı anlamda *thinzarin* de (bazı bölgelerde *anzaren*) denir ki bu *thinzerht*'in yani burunun çoğuludur, bkz. 13. dipnot.

mayı durdurmaya yeterdi. Aracılar, kabilenin bilgeleri ve marabutları saldırganlardan geri çekilmelerini isterdi ve onlar da verilen sözün, *la'naya*'nın himayesi altında geri çekilirlerdi.[9] Hiç kimse onlara zarar vermeyi düşünmezdi; bu *la'naya*'yı bozmaktı, son derece şerefsizce bir hata olurdu (*Djemaa-Saharidj*). Ath Mangellatlı (Büyük Kabiliye) bir ihtiyara göre kabile savaşlarında büyük çatışmalara az rastlanırdı ve bunun kararı ancak her köye düşen hedefin ve eylem gününün saptandığı bir İhtiyarlar Heyeti sonrasında verilirdi. Herkes kendisi için mücadele ederdi ama birbirine fikir ve cesaret verirdi. Etraftaki bütün köylerden seyredilir ve dövüşçülerin cüreti ile becerileri üzerine fikir yürütülürdü. En güçlü taraf, rakibi ezebileceği konumları işgal ettiğinde ya da zaferin açık bir simgesini ele geçirdiğinde çatışma durur ve her kabile evine dönerdi. Tutsakların olduğu da vakiydi, genelde iyi muamele görürlerdi. Çatışmanın sonunda köyüne kefeniyle dönen biri, ölü olduğu anlamına gelen yeni bir *gandura*[10] ile geri gönderilirlerdi. Savaş hali (*elfetna*) yıllar boyu sürebilirdi. Bir biçimde düşmanlık sürekliydi; yenilen kabile intikam alacağı günü beklerdi ve ilk fırsatta düşmanının sürülerine ve çobanlarına el koyardı; en ufak bir olayda, örneğin haftalık pazarda çatışma yeniden başlardı.[11] Kısacası böyle bir evrende savaş hali ile barış halini ayırmak çok zordu. Kabileler ile köyler arasındaki, aileler arasındaki himaye anlaşmaları gibi şeref sözüyle mühürlenmiş ve teminat altına alınmış ateşkesler, şerefin icat ettiği en ciddi oyuna, yani savaşa sadece geçici bir ara verirlerdi. Eğer iktisadi çıkar fırsat verirse ve yerini bulursa çatışma tam bir zafer elde etmek için eldeki bütün olanakları bahis konusu eden bir savaştan çok, kurumlara ve kurallara bağlanmış bir rekabete benzerdi. İhtiyar bir Kabiliyelinin aktardığı şu diyalog buna tanıklık eder: "Bir gün biri Mohand Ukasi'ye dedi ki, 'Savaşa geliyor musun?'; 'Orada ne yapılır?'; 'Eh işte bir Rumi görür görmez tetiğe basılır.'; 'Nasıl yani?'; 'E ne olacaktı ki?'; 'Önce münakaşa, sonra hakaret edilir ve nihayet dövüşülür sanıyordum!'; 'Hiç ilgisi yok; onlar bize ateş ediyor, biz de onlara. Böyle işte... Ee geliyor musun?'; 'Hayır sinirlenmediğim zaman insanlara ateş edemem.'"[12]

9 Burada marabutların toplumsal işlevi görülmektedir. Çıkışı, Kabiliyelilerin dediği gibi, "kapı"yı (*thabburth*) bulurlar ve taraflardan biri veya diğeri utanç verici veya onursuz bir duruma düşmeden çatışmanın bitmesini sağlarlar. Toplum, kendi varlığını güvence altına almak için bir tür art niyetle hem şeref buyruklarını ortaya koyar, hem de bunları en azından görünürde çiğnemeden yanından dolanmanın yollarını bulur.

10 Uzun tunik, elbise – e.n.

11 Collo bölgesinde Ain Aghbel köyünden bir ihtiyar 1959 yazında bize tamı tamına aynı tanımı yapıyordu.

12 "Souvenirs d'un vieux Kabyle: Lorsqu'on se battait en Kabylie", *Bulletin de l'enseignement des in-*

Ama şeref meselesi başka fırsatlarda da ortaya çıkardı: Örneğin en yüksek ve en güzel camiye, en iyi düzenlenmiş ve en iyi gizlenmiş çeşmelere, en gösterişli kutlamalar, en temiz sokaklara vb. sahip olduğunu iddia eden köyler arasındaki rekabeti canlandırırdı. Her tür kurumlaşmış ve törenleşmiş rekabet, her mutlu olayda, bir oğlanın doğumunda, sünnetinde ve düğününde yapılan atış talimleri gibi yarışmalara bahane olurdu. Komşu bir köyden ya da kabileden gelin almaya giden kadın ve erkeklerden oluşan düğün alayı, arka arkaya iki kanıt getirmek zorundaydı. İlki kadınlara özgüydü, yetenekleriyle meşhur iki ila altı kadar "nedime"; ikincisi erkeklere özgüydü, sekiz ila yirmi kadar iyi atıcı. Nedimeler gelinin ailesiyle, son sözü söylemeleri gereken şiirsel bir yarışa girerlerdi: Müsabakanın biçimini ve yapısını seçmek, bilmece mi şiir mi olacağına karar vermek gelinin ailesine düşerdi. Erkekler atıcılık müsabakasında karşı karşıya gelirlerdi: Düğün alayının geri döneceği sabah, kadınlar gelini hazırlar ve babaya iltifatlar edilirken erkekler bir yamaca ya da bir ağaç gövdesine gömülmüş taze yumurtaları (bazen de yassı taşları) ateş ederek kırarlardı. Gelinin şeref muhafızları eğer başaramazlarsa bir eşeğin semerinin altından geçtikten ve para cezası ödedikten sonra utanç içinde geri dönerlerdi. Bir yandan olayların akışındaki kati şekilciliğin, diğer yandan mahal verdikleri büyü pratiklerinin gösterdiği gibi ritüel bir işlevleri vardır.[13]

Her hakaret meydan okumadır ancak her meydan okuma hakaret ve hiçe sayma değildir. Gerçekte şeref rekabeti kendisine, oyun ve bahse çok yakın bir mantıkta, törenselleşmiş ve kurumsallaşmış mantıkta yer bulabilir. O halde bahis konusu olan *nif*'tir, şeref meselesidir, erkek erkeğe bir rekabette ötekini geçmektir. Oyun teorisine göre iyi oyuncu, her zaman rakibinin en iyi stratejiyi bulacağını varsayan ve oyununu ona göre kuran oyuncudur. Aynı şekilde şeref oyununda hem meydan okuma hem de verilen karşılık, karşı karşıya gelen herkesin oyunu oynamayı ve kurallara uymayı seçmesini içerir ve rakibinin de aynı seçimi yapabilecek durumda olmasını varsayar.

Tam bir meydan okuma, hakaret ve hediyede olduğu gibi, bazı kurallara uygun olarak bir oyun oynama seçimini gerektirir. Hediye, verildiği kişiyi şereflendiren ama bir yandan da şeref meselesini (*nif*) sınayan bir mey-

---

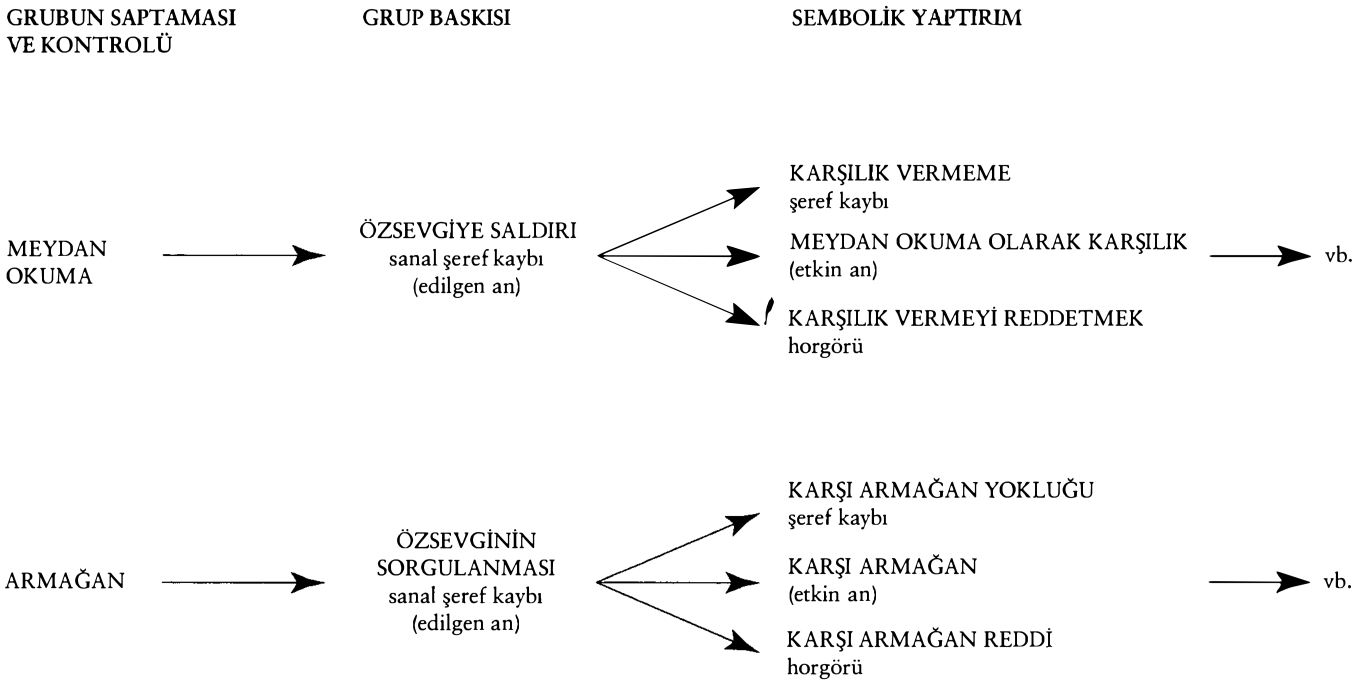
digènes de l'Académie d'Alger, Aralık-Ocak 1934, s. 12-13.

13 İhtiyar büyücüler "bakir" kalsın diye yumurtalara çeşitli şekillerde büyü yaparlardı. Büyüyü bozmak için yumurta iğneyle delinirdi (Karş. Slimane Rahmani, "Le tir à la cible et le *nif* en Kabylie" *Revue africaine*, cilt XCIII, 1949 1. ve 2. dönem, s. 126-133). Ayinsel sistemin mantığında tüfek ve kurşun atmak (iğne gibi) eril cinsellikle bağdaştırılır. Başka birçok toplumda olduğu gibi (Örneğin karş. G. Bateson, *Naven*, Stanford University Press, 1936, s. 163) eril erkeksiliğin simgesi olan burun (*nif*), aynı zamanda fallik bir simgedir.

dan okumadır; bunun sonucunda, nasıl karşılık veremeyecek birine meydan okumak kişinin kendisinin şerefine leke sürüyorsa aşırı bir hediye veren kişi de karşı-hediye olasılığını dışarıda bırakarak aynı şeyi yapar. Her iki durumda da kurala saygı, bir cevap şansının bırakılmasıdır yani meydan okumanın makul olmasıdır. Ama aynı nedenle hediye ya da meydan okuma bir kışkırtmadır ve karşılık bekleyen bir kışkırtmadır: Marcy'ye göre Faslı Berberiler büyük vesilelerde karşılaşılan meydan okuma şeklindeki hediye için (*tavsa*) "Onu utandırdı" diyorlardı. Hediyeyi alan ya da hakarete uğrayan, mübadelenin çarkına kapılmıştır ve ne yaparsa yapsın başlangıç ediminin oluşturduğu kışkırtmaya (gıyabında bile olsa) bir cevap olacak bir tutum benimsemelidir.[14] Mübadeleyi uzatmayı ya da bitirmeyi seçebilir (bkz. Şema 1.1). Şeref meselesine boyun eğerek mübadeleyi sürdürmeyi seçerse, rakibinin başlangıçtaki seçimiyle aynı seçimi yapmış olur; sonsuza kadar sürebilecek oyunu oynamayı kabul etmiş olur. Aslında karşı saldırı, kendinde yeni bir meydan okumadır. Bu şekilde, eskiden bir intikam alındıktan sonra tüm ailenin yüz karasının bitişini keyifle kutladığı söylenir: *thukdha an-tsasa*, yani hem hakaretten dolayı "ciğere" oturan rahatsızlık hissinden kurtulmanın verdiği rahatlama hem de intikam alma arzusunun tatmini. Erkekler havaya ateş eder, kadınlar ağıt (fr. *you-you*) yakar, böylece herkesin, şerefli bir ailenin itibarını nasıl geri kazandığını herkesin görebilmesi için ve düşman ailenin, başına gelen felaketin kaynağından şüphe duymaması için intikamın alındığını ilan ederler. Kimse bilmeyecekse intikam almak ne işe yarar ki? Djemaa-Saharidj'de Ath Khellili (Ath Zellal) kabilesinde 1931-1945 yılları arasında süregiden kan davasının (*thamgart*) hatırası saklıdır. "Şöyle başlamıştı: İki erkek kardeş, başka bir aileden iki erkek kardeşi öldürmüştü. Herkesi saldırıya uğradıklarına inandırmak için kardeşlerden biri diğerini yaralamıştı. Biri sekiz sene hapse mahkûm oldu, diğeri biraz daha az. İkincisi (ailede daha etkili olan) serbest bırakıldığında adım başı arkasına bakıyordu, hep diken üzerindeydi. Bir kiralık katil tarafından öldürüldü. Asker olan üçüncü bir

---

14 G. Marcy, "Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbere et le régime des successions touaregs", *Revue africaine*, sayı 85, 1941, s. 187-211. İletişimin paradokslarından bir tanesi, iletişimin reddine işaret etmek için yine iletişim kurmak gerekliliğidir ve her uygarlık, bir iletişim-sizlik simgeselliğine sahiptir. Kabiliyelilerde bu, sırtını dönmek –ki bu şerefli bir adamın tavrı olan yüzüne bakmanın, karşılaşmanın (*kabel*) zıddıdır– konuşmayı reddetmektir ("Birbirleriyle konuşmuyorlar: Kediyle fare gibiler"). Simgesel saldırı veya kışkırtmayı ifade etmek için şöyle denir: "üzerine işediğim" (*a k bachecgh*); "yürüdüğün yola işeyeyim". Aile şerefini hiçe sayana şöyle denir: "Giysisine işiyor." Aynı zamanda daha kuvvetli bir ifadeyle *edfi*, kirletmek denir (kelimenin tam anlamı, hayvanlardan korumak için tomurcukların üzerine tezek sürmektir). Kadınlar arasında meydan okuma veya hakaret "elbisesini sıyırmak"tır (*chemmer*).


ŞEMA 1.1
GRUBUN SAPTAMASI VE KONTROLÜ
GRUP BASKISI
SEMBOLİK YAPTIRIM
MEYDAN OKUMA
ÖZSEVGİYE SALDIRI
sanal şeref kaybı
(edilgen an)
KARŞILIK VERMEME
şeref kaybı
MEYDAN OKUMA OLARAK KARŞILIK
(etkin an)
vb.
KARŞILIK VERMEYİ REDDETMEK
horgörü
ARMAĞAN
ÖZSEVGİNİN SORGULANMASI
sanal şeref kaybı
(edilgen an)
KARŞI ARMAĞAN YOKLUĞU
şeref kaybı
KARŞI ARMAĞAN
(etkin an)
vb.
KARŞI ARMAĞAN REDDİ
horgörü

kardeş, diğer ailenin bir üyesinin başını taşla ezdi. İki aile sürekli olarak birbirlerini yok etmekle tehdit ediyordu. Sekiz kurban olmuştu (dördü saydıklarımız). Çatışmayı yatıştırmak için marabutlar çağrıldı. Dökmedikleri dil kalmadı ama asker olan üçüncü kardeş mücadeleyi bırakmamakta kararlıydı. Komşu kabilenin ileri gelenlerinden reislik (*kaid*) yapmış olan ve herkesin saygı duyduğu birinden rica edildi. O gidip inatçıyı buldu ve yemin ettirdi. 'Kafan şimdi *delu*'da (hububatı değirmen taşına akıtan huni); bir dahaki sefere değirmen taşından geçecek.' Genç adam bir tür krize tutuldu; başını eğdi. Törenle, kıyıma son vermeyi kabul ettiğini söylemesi istendi. Fatiha okundu. Bütün köyün huzurunda bir öküz kurban etti. Genç asker marabutlara para verdi. Ve hep birlikte kuskus yenildi" (olayın tanıklarından birinin anlatımı). Alt-gruplar yok olma tehdidi altında kaldığında grubun müdahale ettiği görülüyor. Meydan okuma ve karşılık verme mantığı, çatışmayı sonsuza kadar uzatacağı için taraflardan hiçbirinin yüzünü kara çıkarmayacak ve şeref buyruklarını sorgulamadan uygulanmalarını koşullara bağlı olarak askıya almaya izin veren şerefli bir çıkış bulmak önemlidir. Uzlaştırma vazifesi, her zaman kapsayıcı gruba veya yabancı "tarafsız gruplara veya marabut ailelerine düşerdi. Böylece anlaşmazlık büyük aile çerçevesinde olduğu sürece bilge kişiler yapılması gereken şeyi söyler ve çatışmayı yatıştırırlar. Bazen olay çıkaran kişiye bir ceza verirler. Çatışma iki aile arasında ortaya çıktığı zaman, aynı *adhrum*'dan başka aileler yatıştırmaya çalışırlar. Kısacası, soyun farklı tarafları arasındaki çatışmanın mantığıyla, uzlaşma mantığı aynıdır ve ilkesi şu atasözünde ifade edilir: "Kardeşimden nefret ediyorum, ama ondan nefret edenden de nefret ediyorum." Taraflardan biri marabut kökenli olduğunda, barışa davet etmeye gelenler, yabancı marabutlardı. İki "taraf" arasındaki savaşlar, intikamla aynı mantığa uyuyordu. İntikam, bireysel olamazdı çünkü intikam alacak kişi her zaman, ait olduğu alt-grup tarafından görevlendirilmiş olurdu. Çatışma bazen onlarca yıl sürecek kadar uzardı. Djemaa-Saharidj'den bilgi veren yetmiş yaşındaki bir kişi aktarıyor: "Babaannem bana, *şuf ufella* (Yukarı şuf) yirmi iki yıl boyunca evinden uzakta, Hamvara'da kaldı derdi. Kimi zaman yeniler *şuf*'un (taraf) kadın çocuk demeden toparlanıp gitmesi gerekirdi. Genelde 'taraflar' arasındaki karşıtlık o kadar katı ve kesindi ki evlilik mümkün olmazdı. Bununla birlikte bazen iki aile veya 'taraf' arasında barış sağlamak için çatışmaya iki etkili aile arasındaki bir evlilikle son verilirdi. İki cephenin de şefleri biraz barut getirirlerdi; barut kamışlara konur ve değiş tokuş edilirdi. Bu *aman*, yani barış demekti."

Alternatiflerden diğerinin seçilmesi farklı ve hatta karşıt anlamlar alabilir. Saldırgan, fiziksel gücü, itibarı veya ait olduğu grubun önemi ve yetkesi itibarıyla, mağdurdan daha üstün, aşağıda veya onunla eşit olabilir. Şeref mantığı, şerefte eşitliğin kabulünü öngörüyorsa da halkın bilinci gerçekteki eşitsizlikleri görmezden gelmez. Atasözü, "Benim de bir bıyığım var" diyene, "Aslanın bıyığıyla tavşanın bıyığı aynı olmaz..." diye cevap verir. Böylece ortaya, şimdi incelememiz gereken son derece incelikli bir kendiliğinden gerekçelendirme çıkar. Mağdurun, en azından ideal durumda, karşılık verme imkânları olduğunu varsayalım: Eğer kendisine yönelik meydan okumaya (ister hediye ister saldırı söz konusu olsun) karşılık veremezse, korkaklıktan veya zayıflıktan karşılık verme olasılığından vazgeçer ve geri çekilirse kendi eliyle şerefine geri dönülemez şekilde zarar vermeyi seçmiş olacaktır (*ibahdal imanis* veya *simanis*). Her şeye rağmen oynaması gereken bir oyunda yenildiğini itiraf etmiş olacaktır. Ancak karşılık vermemek, aynı zamanda karşılık vermeyi reddetmek anlamına da gelebilir: Saldırıya uğrayan bunu hiç almaz ve meseleyi küçümseyerek, bir kiralık katile havale eder, böylece saldırganın onurunu kırar.[15] Aynı şekilde hediye durumunda, alıcı konumdaki kişi, ya hediyeyi reddederek ya anında hediyeyle karşılık vererek veya hediyeyle tıpatıp aynı bir karşı-hediye vererek mübadeleyi reddetmeyi seçtiğini gösterebilir. Burada da mübadele durur. Kısacası, bu mantıkta sadece eli arttırma, meydan okumaya cevap veren meydan okuma, oyunu, her zaman yenilenen meydan okuma ve karşılık verme kuralına göre oynamak anlamına gelebilir.

Şimdi de hakaret eden kişinin tartışmasının, hakarete uğrayandan üstün olduğu durumu ele alalım. Şeref kanunları ve onlara uyulmasını sağlamakla yükümlü kamuoyu hakarete uğrayandan sadece oyunu oynamasını bekler: Hoş görülmeyecek tek davranış, meydan okumayı üzerine alınmamaktır. Bununla birlikte hakarete uğrayanın kamuoyu nezdinde durumunu toparlamak için hakaret edene galip gelmesi gerekmez: Görevini yapmış olan mağluba kabahat bulunmaz. Aslında dövüş kanununda mağlup olsa da şeref kanununda galiptir. Üstelik *elbahadla*, ilaveten üstünlüğünü iki kere suistimal ederek çatışmadan galip çıkan saldırgana düşer. Hakarete uğrayan karşılık vermeden de *elbahadla*'yı hakaret edenin üzerine atabilir. Bunun için zayıflığını vurgulayarak hakaretin ölçüsüz, keyfi ve usulsüz olduğunu ortaya çıkaran alçakgönüllü bir tutum benimsemesi yeterlidir. Bu şekilde bilinçli ya da

15 Bkz. İlk anlatı s. 7. "Eğer içinde bir serseri yoksa o aile bitmiştir." Şerefli bir adam, layık olmayan bir bireyin hakaretlerine karşılık verecek dereceye inmeyeceğine ve özellikle de şehirde, bu tür saldırıları engelleyemeyeceğine göre bir serserinin karşısına başka bir serseri çıkarabilmelidir.

bilinçsiz, şeref bakımından eşitlik ilkesinin, bir meydan okumaya karşılık vermekten aciz bir bireye meydan okuyanın, kendi şerefine zarar geleceğini belirten ikinci gerekçesini hatırlatır.[16] Elbette ki bu strateji ancak grubun gözünde olayın kahramanları arasındaki eşitsizliğin şüpheye yer bırakmaması koşuluyla kabul edilebilirdir; toplum tarafından zayıf kabul edilen bireylerde, ricacılarda (*yadh itsumuthen*, bir şeye yaslananlar) ya da küçük ailelerin üyelerinde (*ita 'fanen*, cılızlar, zayıflar) normaldir.

Nihayet hakaret edenin hakarete uğrayandan aşağıda olduğu duruma bakalım. Hakarete uğrayan, şerefte eşitlik ilkesinin üçüncü gerekçesini ihlal ederek karşılık verebilir. Ama avantajını kötüye kullanırsa, normalde düşüncesiz ve bilinçsiz saldırgana, hor görülen ve kendini bir şey sanan bireye (*amah kur*) düşecek olan şerefsizliği kendi üzerine almaya açık hale gelir. Bilgelik ona daha ziyade "hor görme hamlesini"[17] öğütler. Söylendiği gibi "bıkana kadar havlamasına izin vermek" ve "onunla rakip olmayı reddetmek" zorundadır. Karşılık vermemek korkaklığa ya da zayıflığa verilemeyeceğine göre şerefsizlik kendisini bir şey sanan saldırgana düşer.

İncelenen durumlardan her biri için çok sayıda gözlem ya da anlatı gösterebilsek bile çoğu kez farklılıklar kesin bir biçimde birbirinden ayrılmaz, öyle ki herkes hakem ve suç ortağı olan kamuoyunun önünde, davranışın müphemlikleri ya da muğlaklıklarıyla oynayabilir. Korkunun getirdiği karşılıksız bırakma ile hor gördüğü için cevap vermeyi reddetme arasındaki mesafe o denli kısadır ki küçümseme her zaman korkaklığı maskelemeye yarayabilir. Ama her Kabiliyeli bir vicdan muhasebesi ustasıdır ve kararı her zaman kamuoyu mahkemesi verir.

Şu halde, şeref diyalektiğinin motoru karşılık verme seçimlerini etkileyen *nif*'tir. Ama aslında kültürel geleneğin şeref kanunundan hiçbir kaçma olanağı sunmamasının yanı sıra grubun gücü en çok da seçim yapma anında uygulanır. Önce toprak gibi, şeref de müşterek olduğu ve bir kişinin rezilliği herkesin sayıldığı için, kaçınanın yerini almaya hazır aile üyelerinin baskısı; korkaklığı ya da göz yummayı suçlamakta ve mahkûm etmekte aceleci köy ya da kabile topluluğunun baskısı. Bir adam bir hakaretin öcünü alma yükümlülüğündeyse etrafındaki herkes bunu ona hatırlatmaktan kaçınır. Ama herkes niyetini tahmin etmek için onu gözler. Ailenin en yaşlısının ya da kendisi-

16 Bkz. bu kitapta s. 9, ikinci paragrafta başlayan anlatı.

17 Bu incelemede geliştirilen çözümlemelerin tümü Batılı okuru kendi geleneğine başvurmaya sevk ediyorsa da farklılıkları azmış gibi göstermemek gerekir. Bu nedenle, burada olduğu gibi, çok gerekmediği takdirde, yüzeysel analojiler üzerine kurulu etnik-merkezci özdeşleştirmelere neden olma korkusuyla yakınlaşmaların altını çizmekten uzak durmayı ilke edindik.

nin talebi üzerine toplanacak aile meclisinin önünde amacını ortaya koyacağı güne kadar akrabalarının üzerinde bir ağırlık olur. Çoğu kez, bir kiralık katil tutması için para vererek ya da kendi eliyle intikam almaya kararlıysa ona eşlik ederek yardım edilir. Gerektiğinde tüm aile üyelerinin bir elin parmakları gibi, yakınlık sırasıyla birbiri ardına intikamın alınmasını taahhüt etmeleri şeref gereğidir. Hakarete uğrayan pek de kararlılık göstermediğinde ya da intikamından açıkça vazgeçmeden sürekli erteliyorsa, ailesinin üyeleri kaygılanmaya başlar; hikmet sahipleri baş başa verir ve aralarından biri onu ihtar ederek ve intikama davet ederek görevini hatırlatma işini yüklenir. Bu ihtar sonuçsuz kalırsa sıra tehdide gelir. İnsanların gözünde şerefini kaybeden kişinin yerine bir başkası intikamını alacaktır ve o da düşman aile tarafından sorumlu tutulacaktır yani *thamgart* (kan davası) tehdidi altında olacaktır. Hem korkaklığın hem kan davasının sonuçlarına maruz kalacağını anlayan kişi, söylendiği gibi "kerhen" bunu yapmak ya da sürgünü seçmek[18] zorunda kalacaktır (*Aït Hichem*).

Şeref duygusu başkalarının önünde yaşanır. *Nif* her şeyden önce başkalarına yönelik bir benlik imgesini ne pahasına olursa olsun savunmaya nedenidir. "İyi adam" (*argaz el'ali*) kendini hep sakınmalıdır; "tüfekten çıkan kurşunlar gibi, geri gelmeyecek" sözlerine dikkat etmelidir; her edimi ve her sözü bütün grubu bağladığı için bu daha da önem kazanır. "Hayvanlar ayağından insanlar dilinden bağlanır." "Yaramaz adam" ise tersine *ithatsu*'dur, "unutmak âdetidir". Sözünü (*aval*) yani yükümlüklerini, şeref borcunu, görevlerini unutur. "Imayenlerden bir adam bir seferinde deve kadar uzun boynum olsun isterdim, dedi, ki böylece sözleri kalbinden çıkıp diline gelene kadar geçen sürede düşünmeye zamanı olsun." Söylenen ve aynı zamanda verilen söze verilen önem burada görülebilir." Unutkan adam, adamdan sayılmaz, der atasözü. Unutur ve kendisini unutur (*ithatsu imanis*); "bıyığını yiyor" denir; atalarını ve onlara göstermesi gereken saygıyı ve onlara (*Isser*) layık olmak için kendisine göstermesi gereken saygıyı unutuyor. Kendisine saygısı olmayan adam (*masla el' ardh*, *mabla lahay*, *mabla erya*, *mabla elhach-*

18 Hoşgörülü (*radhi,* razı olan veya *multa'lem* bilen adı verilen) bir kocanın kuzeni bir gün diğerine şöyle diyordu: "Ne yapalım, *nif*'i olmayan bir kardeşin varsa topraktan mı *nif* yapacaksın!" Ve devam ediyordu: "Eğer kuzenim sakat olsaydı onun yerine intikam alırdım; parası olmasaydı intikamını alsın diye para verirdim. Ama umurunda değil ve dalga geçiyor. Onun için Cayenne'de sürünemem!" (*El Kalaa*). Fransız adaletine duyulan korku, aile dayanışması duygusunun zayıflaması ve başka bir değerler sisteminin bulaşması, çoğu kez Kabiliyelilerin eski şeref kanunlarından vazgeçmelerine neden olmuştur. Eski toplumda şeref, aile toprağı gibiydi, bölünmemişti. Aile mülkiyetindeki bölünmemişliğin bozulmasıyla paralel olarak şeref müdafaası da giderek daha bireysel bir mesele halini almıştır.

ma) zayıflıkları ve duygularıyla mahrem benliğinin görünmesine izin veren adamdır. Bilge adam tersine, sır saklamayı bilen, her an temkinli ve tedbirli olan (*amesrur*, *amaharuz nessar*, sırrı iyi saklayan) kişidir. Biricikliği ve özelliği içindeki derin kişiliğini bir edep ve ihtiyat örtüsü altında gizlemeyi gerektiren, tekilleşmeyi yasaklayan toplumsal ahlakın bu temel hükmüne itaat etmek için benliği sürekli gözetim altında tutmak kaçınılmazdır. "Ancak iblis (Şeytan) ben der"; "Kendisinden başlayan şeytandır"; "Meclis meclistir (*thacma'th*); ancak Yahudi yalnız kalır." Bütün bu deyimler mahrem benliğin inkârını dayatan ve ihtiyat ve edepte olduğu kadar dayanışma ve yardımlaşmanın feragatinde de bulunan buyruğu ifade eder. Kendisine yakışmayan hareketlerde bulunan, sabırsızlık ya da öfke gösteren, ipe sapa gelmez şekilde konuşan ya da yerli yersiz gülen, gereksiz yere telaşa düşen ya da heyecana kapılan, düşünmeden öne atılan, çırpınıp duran, bağıran, velveleye veren (*elhamak*), kısacası ilk harekete kapılan, kendine sadakati olmayan, onurlu, temkinli ve edepli –bunlar tek başına *elhachma* kelimesinde toplanan erdemlerdir– görünmeyi beceremeyen adamın tersine şerefli bir adam, esas olarak kendisine sadakatiyle, ideal bir benlik imgesine yaraşma kaygısıyla tanımlanır. Konuşmasında temkinli, dengeli, ağırbaşlıdır, artıları ve eksileri her zaman hesaplar (*amiyaz*'a karşı *aferfer*, cambazlık yapan, hafif adamdır ya da *achettah*, dans edendir), sözüne sadıktır ve bir *vissen*'le, sadece kadınlara yaraşır "belki", "kimbilir" gibi cevaplarla sorumluluklarından sıyrılmaya çalışmaz. Sözünü tutandır ve sözü dinlenendir, hakkında "bir söz ve bir adam" (*argaz, d'vaval*) denilendir. Şeref meselesi, her zaman başkalarının bakışları altında olan, var olmak için başkalarına ihtiyaç duyan bir bireye has ahlakın temelindedir çünkü kendi hakkındaki imgesi, başkalarının ona yansıttığı imgeden farklı olamaz. "İnsana insan gerek; yalnızlık Allah'a mahsus" der atasözü (*Argaz sirgazen Rabbi imanis*). Şerefli insan, hem erdemli insandır hem de iyi şöhretli insandır. Utancın ters yüzü saygınlık, esas olarak toplumsal boyutuyla tanımlanır, herkesin önünde fethedilmeli ve savunulmalıdır. Gözüpeklik ve cömertlik (*elhanna*) üstün değerlerdir; kötülük, zayıflık ve korkaklıktadır, tazminat talep etmeden hakarete maruz kalmaktır.

Aynı şekilde şeref mübadelelerinin dinamiğinin temelinde esas olarak kamuoyu baskısı vardır. İntikamdan vazgeçen, diğerleri için var olmayı keser. Bu nedenle de en "yürek"siz (*ul*) adamın bile intikam almak için yeterince *hachma*'sı (utanma, edep) vardır. Şerefsizliği anlatmak için kullanılan formüller anlamlıdır: "Nasıl insan içine (*kabel*) çıkarım?", "İnsan içinde ağzımı açamam", "Yer yarılsa da içine girsem!", "Giysilerim üzerimden kayıp düştü."

Şeref meselesinin olumsuz yüzü olan kolektif kınama ve utanç korkusu (*el' ar, lahya, el'ib ula yer medden*) bu meseleden en mahrum adamı bile şeref buyruklarına riayet etmeye yöneltir.[19] Kabiliye köyü gibi herkesin birbirini tanıdığı gruplarda kamuoyunun kontrolü her an uygulamadadır: "Tarlaların boş (çöl) olduğunu söylemek sağduyusu boş olmak demektir." Herkesin herkesi tanıdığı bu kapalı mikrokozmosa tıkılı, diğerleriyle, diğerlerinin bakışları altında yaşamaya çıkışsız, kurtuluşsuz, mahkûm her birey "el âlemin lafının" (*aval medden*) "ağır, acımasız ve amansız" (*Isser*) olmasına dair derin bir kaygı taşır. Hakaretin vahametine ve gerçekliğine karar veren tümgüçlü kamuoyudur; egemen bir tavırla tazminat talep eden odur. Örneğin, dışarıda bırakılmış hayvanları ya da hububatı alan hırsızdan farklı olarak, meskûn mahale giren hırsız kan davasıyla karşı karşıya kalır. Bu şekilde başkalarının davranışlarına yönelik büyülenmiş dikkatle, aynı zamanda onların yargısının saplantısı şeref buyruklarından kurtulma çabalarını tasavvur edilemez ya da hor görülebilir kılar.

Her mübadele az ya da çok gizli bir meydan okuma içerdiğinden, meydan okuma ve karşılık verme mantığı, her tür iletişim ediminin ve özellikle de armağan mübadelesinin dayandığı sınırdan başka bir şey değildir.[20] Ama meydan okuma ve son sözü söyleme mantığı iletişim kurma ihtiyacının karşı kuvvetidir. Ötekini çok zor bir sınava tabi tutmak, mübadelenin kesintiye uğrama tehlikesini göze almaktır. Aynı şekilde iletişim, sözleşme ve çatışma arasındaki uzlaşmada gerçekleşir. Cömert mübadele, cömertlik hamlesine doğru uzanır; en büyük hediye, aynı zamanda karşı-hediyeyi engelleyerek, alanın şerefini zedelemenin en iyi yoludur. Böylece *tavsa*, büyük aile kutlamaları vesilesiyle davetlilerin verdiği ve herkese ilan edilen armağan, çoğu kez şeref yarışlarına ve bıktırıcı derecede pey sürmelere yol açar. Bundan kaçınmak için armağanın azami değeri üzerinde bir anlaşmaya varıldığı olur. Aynı şekilde aileler, düğünlerde ve sünnetlerde mahvolma pahasına mümkün olan en gösterişli şöleni vermeyi şeref meselesi yaparlar. Özellikle de bir kız, köyün dışından biriyle evlendiği zaman. Bir kızın düğününde aynı ailenin üyeleri arasın-

19 Béarn'da bir vazifeyi yerine getirmekte geciken bir adam için şöyle denir: Artık yapsa iyi olur "ister utançtan ister şereften." Başka bir deyişle, utanma korkusu, şeref duygusunun uyandırmadığı bir his yaratacaktır.

20 Meydan okuma ve karşılık verme diyalektiği gibi veya daha genel olarak hediye, söz veya kadın mübadelesi gibi fenomenleri iletişim işlevlerine indirgemek –dilbilimden veya iletişim teorisinden alınan kavramların ve şemaların aktarılmasıyla da olsa– bunların, iletişim işlevinin gerçekleşmesi sırasında ve içinde bir siyasal tahakküm işlevini yerine getirmeye yönlendiren yapısal çokanlamlılığını görmezden gelmek olur.

da, örneğin kadınlar (yenge, anne) arasında da yarış olduğu görülür. Bana, 1938 yılında Ath Vaglis kabilesinden bir adamın kızının ilk doğumu sırasında verdiği armağanların, 1.400 yumurta, 15 kümes hayvanı, 300 franklık koyun eti, 200 kilo tuzlanmış et, 20 kilo hayvansal yağ, zeytinyağı, kahve, bulgur, 25 giysi vb. olmak üzere toplam ederin 3.000 franktan fazla tuttuğu anlatıldı. Aynı kabileden başka bir adam aynı vesileyle kızını şereflendirmek için elinde kalan son tarlayı da sattı. Ama genelde insanı yıkıma uğratan pey sürmelere kapılarak ve boş şeylere takılarak olur olmaz her şeyden alınmaya ya da övünmeye götüren "şeytanın şeref meselesini" (*nif nechitan*) ya da aptalca bir şeref meselesini (*thihuzzith*) kötülemek konusunda herkes fikir birliği yapar. "Kimse kaybedeceğini bilerek utancı üzerine çekmez", gösteriş için kendini mahvetmez (*uris-sathhi had galmadharas*). Ama mübadele şeref meselesini bahis konusu ettiği için çatışma olasılığını kendinde taşısa bile şeref çatışması hâlâ mübadeledir; dost ve düşman arasında kesin bir şekilde yapılan ayrım bunun kanıtıdır. Şeref meselesi ötekiyle iletişim kurma iradesini, ona tahakküm etme iradesine feda etme eğiliminde olduğundan her zaman kopuş tehlikesi taşır; ama aynı zamanda son sözü söyleme amacıyla mübadeleyi sürdürmeye girişen de odur.

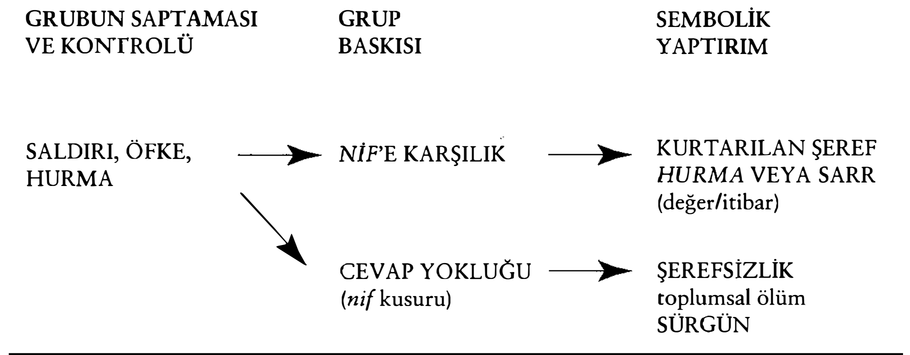
Eğer hakaret şerefsizliği kendinde taşımıyorsa bu karşılık verme olasılığını, hakaret etme ediminin kendisi dolayısıyla kabul edilmiş ve onaylanmış olasılığı bıraktığındandır. Ama karşılık verme olasılığı orada durduğu sürece potansiyel kalan şerefsizlik intikam geciktikçe giderek daha gerçek hale gelir. Aynı zamanda hakaretle tazminatı birbirinden ayıran zamanın mümkün olduğu kadar kısa olması şeref icabıdır. Büyük bir ailenin uzun bir bekleyişe razı gelmeyecek kadar cesareti ve tutan eli vardır; *nif*'i, kararlılığı ve alınganlığıyla tanındığı için hakaretten korunur çünkü olası saldırganlarına sürekli olarak hissettirdiği tehditle karşılık ve hakareti aynı anda birleştirmeye gücü yeter gözükmektedir. İyi bir ailenin uyandırdığı saygıyı ifade etmek için "kapıları açık uyuyabildikleri" ya da "kadınları başlarında altın bir taçla yalnız başına gezseler bile kimsenin onlara saldırmayı düşünmeyeceği" söylenir. "Erkeklik rolünü" yerine getirdiği söylenen şerefli bir erkek, her zaman uyanıktır; en akla gelmez saldırıdan korunmuştur ve "o orada olmasa bile evinde her zaman biri vardır" (*El Kaala*). Ama hiçbir şey bu kadar basit değildir. Efsanevi kişilik Ceha'nın, babasının intikamını ne zaman aldığını soran birine "Yüz yıl geçtikten sonra" der. Ve aynı zamanda her zaman ölçülü adımlar atan aslanın hikâyesi anlatılır: "Avımın nerede olduğunu bilmiyorum. Eğer önümdeyse elbet bir gün yakalarım; eğer arkamdaysa bana yetişecektir." Şe-

ref meselesinin her türü dışarıdan ve emrivaki olarak gelmesine rağmen, yani yabancı gözlemcinin bakış açısına göre düzenli ve kesinlikle gerekli bir dizi zorunlu edim gibi görünmesine ve bu nedenle bir tören gibi tanımlanabilir olmasına rağmen yine de gerekliliği *post festum* (olgudan sonra) ortaya çıkan, her anı bir seçimin sonucu ve bir stratejinin ifadesidir. Şeref duygusu adı verilen şey, geliştirilmiş yatkınlıktan, her faile az sayıda örtük ilkeden yola çıkarak, bir törenin klişeleşmiş akışının hiçbir şekilde gerektirmeyeceği icatlar sayesinde, meydan okuma ve karşılık verme mantığının kurallarına uygun tutumlar ortaya çıkarma olanağı veren *habitus*'tan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle en azından geriye dönüp bakıldığında açıklanamayacak hiçbir seçim olmasa da bu, her davranışın bir ayinin katiyetle klişeleştirilmiş, tam anlamıyla öngörülebilir olduğu anlamına gelmez. Bu sadece gözlemci için değil, aynı zamanda olası karşılıkların göreli öngörülemezliğini fırsat bilerek kendi stratejilerini yürürlüğe koyan failler için de geçerlidir. Ama bu eylemin her anının ve akışının kesin bir şekilde öngörüldüğü, faillerin zorunlu anlar arasındaki zaman *aralıklarına* hâkim oldukları ve mübadelenin ritmiyle oynayarak rakip üzerinde etki edebildikleri bir strateji kapışmasına izin vermeyen çok törenselleşmiş mübadeleler için geçerli değildir. Bir hediyeye anında karşılık vermek, yani zaman aralığı bırakmamak mübadeleyi durdurmak anlamına gelir. Aslan parabolünün ve Ceha'nın içerdiği dersi ciddiye almak gerekir. Kusursuzluğu tanımlayan *modellere riayet etme şeklinin modellerine* tam bir hâkimiyet, oyunda, törensel mübadeleyi stratejiler kapışmasına çeviren zamanla ifade edilir. Evlilik durumlarında kızı istenen baba, reddedecekse hemen cevap vermelidir ama kabul etmeye niyeti varsa cevabını hemen her zaman geciktirir. Bu şekilde yapısal bir aşağılık ile aynı anda var olabilecek ve somut olarak iki aile arasında mübadele edilen hediyelerdeki zamanla tersine çevrilen başlangıçtaki yapısal eşitsizlikte (istekte bulunulan grup çoğu kez isteyenin konumundan daha aşağıdadır) açığa çıkan (rica edilen konumuna bağlı) konjonktürel avantajını mümkün olduğu kadar uzun sürdürme olanağı bulur. Keza incelikli bir stratejist, kendisini düşmanlıkların yeniden başlamasına ve hatta yok olmasına saklayarak, ona yönelik kışkırtma ve askıya alınan çatışmalar sermayesinden ve intikamın, karşı saldırının ya da çatışmaların potansiyelinden bir iktidar aracı çıkarabilir.

ŞEREF MESELESİ VE ŞEREF: *NİF* VE *HURMA*

Bazı aileler ve bireyler, şerefe yönelik bilinçli bir saldırı şeklindeki hakaretlere karışmamış olsalar da, şerefe istemsizce verilen hasar olarak kötü davranı-

şa yol açmamış kimse yoktur. Ama şeref meselesinde yapılan basit meydan okuma (*thirzi nennif*, meydan okumak, *sennif*, *nif*, hodri meydan! Sana meydan okuyorum) şerefe halel getiren hakaret sayılmaz (*thuksa nesser*, *thuksa lhakhdar* ya da *thirzi lakhdar*, saygısızlık etmek, *thirzi el hurma*, şerefini kaybetmek). Şeref kurallarını bilmediğinden, *hurma*'ya gelen zararı tamir etmeye çalışmak için hakaret edeni; yarışta yenmek ya da yere kendisinden daha fazla bin franklık banknot yaymak konusunda meydan okuyarak cevap verdi. Aslında bu, birbirine tamamen yabancı iki düzeni, en kutsal değerlerin işin içinde olduğu ve kültürün mitsel-ayinsel sistemi düzenleyen en temel kategorilerinin örgütlendiği hakaret ve meydan okuma düzenlerinin birbirine karıştırılmasıdır.



Gruba gücünü veren şeref, rezalete cevap verebileceği şeref meselesine karşıttır. *Nif*, şeref meselesi ile *hurma*, şeref, yasak, yani haram olan her şey, kutsal arasında kesin bir ayrım yapılır. Dolayısıyla grubun zarar görebilirliği, çok kutsala sahip olmasındandır. Meydan okuma sadece bir şeref meselesiyken yasakların ihlali rezalettir, küfürdür. *Hurma*'ya saldırı da ayarlamaları ya da yakayı sıyırmaları olanaklarını dışarıda bırakır. Genel olarak katilin ailesinin maktulün ailesine verdiği tazminat, *diya* da şiddetle reddediliyordu. Kabul eden için şöyle deniyordu: "Kardeşinin kanıyla beslenmeyi kabul eden bir adam; onun için varsa yoksa boğaz" (Ain Aghbel). *Diya hurma*'nın dışında kalan olaylar için alınır. Bu şekilde öfke ve intikamın dişli çarklarının kendisini katiyetle dayatması; meydan okuma ve karşılık verme diyalektiğinden farklıdır. Kamuoyu; tanık ve yargıç olarak, hem hakaretin vahametine hem

de uygun intikama karar verir. Dolaylı ya da bilmeden de olsa[21] *hurma*'ya yönelik bir hakaret söz konusuysa kamuoyunun baskısı öyledir ki intikam dışındaki tüm seçenekler devre dışı bırakılır: Bu olmazsa *nif*'ten yoksun korkağa düşen, ya şerefsiz yaşamaktır ya da sürgün. Eğer *hurma*, kendisini kaybolabilir ya da kırılabilir şekilde, yani potansiyel şerefsizlik olarak tanımlıyorsa (*thuksa el hurma, thirzi elhurma, hurma*yı kaldırmak ya da parçalamak), *nif*, *hurma*'yı saldırılardan uzak tutmasa da bütünlüğünü yeniden kazandırmaya olanak sağlar. *Hurma*'nın bütünlüğü, *nif*'in bütünlüğünün işlevidir. Kutsal olduğu için doğası gereği küfre açık olan *şerefin* (*hurma*) kusursuzluğunu güvenceye alacak olan şey, *şeref meselesinin* (*nif*) etkin ve titiz teyakkuzudur. Şerefin lekesizliğini ve güvence altına alma ve toplumların kendi şerefini saldırıdan korumak için yeterince şeref meselesi olanlara verdiği *saygınlık* ve *değeri* sağlamaya yetkindir.

Değer verme anlamındaki şerefe, *sar* denir: *Essar* sırdır, itibardır, ışıltıdır, şandır, "mevcudiyettir". Biri için "*essar* onu takip eder ve etrafında ışıldar" denir ya da *essar* engeliyle (*zarb esrar*) korunduğu söylenir: *Essar* ona sahip olanı meydan okumalardan uzak tutar ve olası saldırganı gizemli etkisiyle, uyandırdığı korkuyla (*alhiba*). Birini utandırmak, "*essar*ını kaldırmaktır (saygısını, "*lahya*sını almışlar" da denir): İnsanı şerefli kılan o *essar*, öngörülemezdir olduğu kadar kırılgandır da. Kabiliyeliler "*Essar*'ın maşlağı bağlı değildir, şöyle bir konmuştur"[22] (*Azerou n-chimini*).

Kutsal anlamda *hurma (haram), nif* ve *saygınlık* anlamındaki hurma birbirinden ayrılamaz. Bu şekilde, bir aile ne kadar kırılgansa, kutsal değerlerini korumak için o kadar çok *nif* sahibi olmalıdır ve böylece kamuoyunun ona verdiği değer de aynı ölçüde büyük olacaktır. Buradan da anlaşılır ki saygınlığa zıt ya da engel olmak şöyle dursun yoksulluk, hakarete maruz kalsa da saygı uyandırmayı başaran kişinin değerini arttırır.[23] Karşılık olarak şeref

21 *Hurma*, belli bir açıdan *haram*'la, nesnel kutsalla özdeşleştirilebildiğinden dikkatsizlikten de ihlal edilebilir. Örneğin içinde biri varken bir eve girip hırsızlık yapmanın daha da fena olduğunu ve mutlaka intikam gerektirdiğini çünkü *hurma*'ya yapılan bir saldırı sayıldığını görmüştük. Pazarda hırsızlık veya dolandırıcılık, sadece mağdurun kendine saygısına yönelik bir meydan okuma veya saldırı olarak görülür. Köyün de kendi *hurma*'sı vardır ve bu, örneğin bir yabancı köyde olay çıkarttığında bozulabilir.

22 Veya "*essar* bir şalgam tohumudur". Çok küçük ve yuvarlak olan şalgam tohumu son derece kaygandır. Essar, aynı zamanda bir kadının veya genç kızın zarafetini de tasvir etmek için kullanılır.

23 Aït İdel'den yaşlı bir Kabiliyelinin babasından dinleyip aktardığı şerefli bir adam portresi, İsser kabilesinin bir üyesinin bana anlattığıyla tıpatıp uyduğu için, hikâyesi her fırsatta anlatılan efsanevi ve örnek bir karakterin söz konusu olduğunu düşündürmektedir. "Bir zamanlar adı Belkasım veya Aïssa olan, fakirliğine rağmen erdemliliği ve bilgeliği nedeniyle çok saygı duyulan bir adam varmış. Şöhreti birden fazla kabileye yayılmış. Ne zaman bir anlaşmazlık veya kavga çıksa, aracılık eder ve ortalı-

meselesi ancak kutsal şeyleri, savunmaya değer şeyleri olan insan için anlam ve işlev taşır. Kutsalı olmayan bir varlık, bir anlamda yaralanamaz olduğu için şeref meselesiyle yükümlü görülmeyebilir.[24] Kısacası eğer kutsal (*hurma-haram*) onu savunan şeref duyusuyla var oluyorsa şeref duygusu var olma nedenini kutsalın anlamında bulur.

Şerefle savunulması ve korunması gereken kutsalı (*hurma-haram*) nasıl tanımlamalı? Bu soruya Kabiliye'den bir bilge şöyle cevap verir: "Ev, kadın, tüfek." Ataerkil zincirle devam eden cinsiyetlerin kutupluluğu, temsil ve değer sistemlerinin birbirini tamamlayan ama birbirine düşman iki ilkesiyle ifade edilir. *Haram* (yani tam olarak tabu) olan şey kutsal soldur, yani içerisi ve daha kesin olarak kadının evreni, sırrın dünyası, evin kapalı mekânı, erkeklere ayrılmış kamusal alanın (*thacma'th*) herkese açık bölümü. Kutsal sağ ise, esas olarak tüfeklerdir, yani öldürülürse kanla öç alınması gereken ve kan davası başlarsa yürütmesi gereken baba soyundan gelenler, "amca oğullarıdır." Tüfek, agnatik[25] grubun *nif*'inin simgesel cisimleşmesidir, *nif* burada meydan okumayı gerektiren ya da karşılık vermeye izin veren şey olarak anlaşılmalıdır.[26] Bu şekilde, kadınsı karakterdeki *hurma*'nın edilgenliği, eril nitelikteki *nif*'in etkin hassasiyetine karşıt görünür. Eğer *hurma* kutsal solla, yani esas olarak kadınsı olanla özdeşleşiyorsa *nif* de kendinde eril bir erdemdir.

Kutsal sol ile kutsal sağ arasındaki karşıtlık –*haram* ile *nif* arasındaki karşıtlık gibi– tamamlayıcılığı dışlamaz. Kutsal sola karşı her türden hakarete karşılık vermeyi hazırlayan kutsal sağa, agnatik ailenin adına ve itibarına saygıdır. *Hurma*, sadece değerli olan değil, sevilen (*el'azz)* değil en sevilenden daha da kutsal olandır, kutsal değen, duygusal değerle karışmaz. Kutsalı sa-

---

ğı sakinleştirirmiş. Bölgenin büyük ailelerinden Ben Ali Şerifler, üstelik bir de onlara biat etmediği için, nüfuzunu ve itibarını kıskanmışlar. Bir gün, kabileden kişiler onları uzlaştırmak istemişler. Ben Ali Şeriflerin en yaşlısıyla Belkasım veya Aïssa'yı aynı anda davet etmişler. O içeri girdiğinde, oturmakta olan yaşlı, alaycı bir şekilde şöyle demiş: '*Arkasen*in (*arkas*'ın çoğulu, kaba saba köylü ayakkabıları) de pek güzelmiş!' Belkasım şöyle cevap vermiş: 'Âdet, adamın ayağına değil suratına bakmaktır. Bir adamın şerefi suratındadır ayağında değil.' Bölgedeki nüfuzunu nasıl kazandığını soran yabancılara ise şöyle cevap vermiş: 'Önce karımın saygısını kazandım, sonra çocuklarımın, sonra kardeşlerimin ve ana babamın, sonra mahallemin, sonra da köyümün; gerisi kendiliğinden geldi.'"

24 Bekârı çevreleyen hoşgörüsüzlük, bu mantıkla anlaşılabilir. Şerefte eşitliğe karşılık gelen bir tür kırılganlıkta eşitlik, burnu büyüklük eden birine haddini bildirmek için sık kullanılan şu deyişte anlaşılabilir: "Senin annen benim annemden daha iyi değil" (bu ironik formülü, şu hakaretle karıştırmamak gerek: "Benim annem seninkinden kıymetli"; seni bu noktada geçtiğime göre her şeyde geçerim çünkü bütün kadınlar eşdeğerdedir.

25 Baba/erkek tarafından akraba olan kimseler – e.n.

26 Eskiden, Büyük Kabiliye'nin bazı bölgelerinde *thacmath* (meclis), kabilenin erkeklerini kendilerinin ve gruplarının şerefini korumak üzere birer tüfek almaya mecbur ediyordu. Cezaya rağmen almayanlar dışlanıyor, hor görülüyor ve "kadın" muamelesi görüyorlardı.

vunmak görevi kesin bir buyruktur, ister ailenin bir erkek üyesi gibi kutsal sağ söz konusu olsun, ister zayıf, kötücül ve kirlenmiş kadın gibi, kutsal sol olsun. Şerefli adam intikamını alır ve tüm grubun onayını alarak duygulara zarar veren hakareti temizler. Suçu olan kızını öldüren Amravalı büyük bir marabut ailesinin şefi olan bir Sidi Şerif baba olarak övülür ve örnek verilir, şöyle denir: "Sidi Şerif gibi *nif*'i var" Bu, kutsal sola, grubun zayıf noktasına yapılan hakaretin intikamını alan kutsal sağa gösterilen saygıdır.

Bu durumda *nif* topluluğun şerefine, saygınlık ve değer anlamında *hurma*'sına ataların adına ve bu ada bağlı üne, her türlü pislikten arınmış kalması gereken, dengi dengine olmama durumundan uzak tutulması gereken soya sadakattir. Atasoylu bütün sistemlerin başlıca erdemi olan *nif*, esas olarak layık olunmak istenen soyzincirine saygıdır. Atalar ne denli erdemli ve değerli olursa, gururlanmakta o kadar haklı olunur ve onların erdemine ve değerine yaraşır olmak için şeref konusunda o kadar titizlenmek gerekir. Bunun sonucunda doğum ne kadar önemli olursa olsun asalet getirmez; asalet ancak erdem ve liyakatle elde edilebilir. Soyun saygınlığı ve saflığı imtiyazlar sağlamaktan ziyade ödevler dayatır. Bir adı olanların, iyi bir soydan gelenlerin (*ath la'radh*) mazereti olmaz.

Haram ve *nif* arasındaki karşıtlık, kutsal sol ile kutsal sağ arasındaki karşıtlık, farklı boyutlarda ortaya çıkar. Kötü ve saf olmayan, yıkıcı, şüpheli güçlerle yüklenmiş kadın ile yararlı, bereketli ve koruyucu erdemlerle donanmış erkek arasındaki karşıtlık; erkeklerden saklanan, asıl olarak kadınların işi olan büyü ile esas olarak eril olan din arasındaki karşıtlık; suçlu ve utanç dolu kadın cinselliğiyle prestij ve güç simgesi erkeklik arasındaki karşıtlık.[27] Dışarısı ile içerisi arasındaki karşıtlık, kutsal sol ile kutsal sağ arasındaki karşıtlık hali, somut olarak ev ve bahçe, her şeyden önce *haram*'ın[28] yeri olan kapalı, gizli, esirgenmiş, bakışlardan ve giren çıkandan korunmuş kadın mekânı ile toplanma yeri, camii, kahve, tarlalar ya da pazaryeri, la *thacma'th*, erkek mekânı arasındaki ayrımda ifade edilir.[29] Bir yanda edeple örtünmüş mahre-

27 *Nif* ile erkekliği birleştiren bağ, bir oğlan çocuğunun doğumu, sünneti veya düğün gibi zamanlarda ayinsel okçuluk oyunlarında özellikle görünür hale gelir, karş. 13. dipnot.

28 İki düşman dünya arasında bir karşılaşma yeri olan eşik, çok sayıda ayine sahne olur ve yasaklarla çevrilidir. Kabiliye'nin bazı bölgelerinde sadece akrabalar eşikten geçebilir. Her durumda davet edilmeden girilmez. Ziyaretçi, geldiğini bağırarak (Güney Fransa'da olduğu gibi) veya öksürerek veya ayaklarını yere çarparak haber verir. Bazı bölgelerde (El Kseur, Sidi Aïch) eve ilk kez gelen uzak akrabalar veya kadın tarafının akrabaları (örneğin erkek kardeşi) "görümlük" (*thizri*) denen bir tür simgesel bağış yaparlar. Köy de kutsal bir yerdir, ancak yürüyerek girilir.

29 Bir zamanlar kadınlar pazara yalnız gidermiş diye anlatılır: Ama çok geveze oldukları için bir pazar diğer pazara kadar uzarmış. Bir gün erkekler sopalarla inip kadınların palavralarına bir son

miyetin sırrı, diğer yanda toplumsal ilişkilerin, siyasi ve dini hayatın açık uzamı; bir yanda duyuların ve duyguların dünyası, diğer yanda erkek erkeğe ilişkilerin, diyalogun ve mübadelenin dünyası. Eril uzam ile dişil uzanın birbirine karıştığı şehrin dünyasında, kapanma ve peçe mahremiyetin korunmasını sağlarken, Kabiliye köyünde peçe takmak söz konusu değildir.[30] İki uzam birbirinden açıkça ayrılır; çeşmeye giden yol, erkeklerin alanından uzaktır. Çoğu kez her kabilenin kendi mahallesinde veya mahallesinin civarında kendi çeşmesi vardır, böylece kadınlar, gruba yabancı bir erkek (*Aït Hichem*) tarafından görülme tehlikesini göze almadan rahatça gidebilirler. Böyle olmadığında mekânsal bir karşıtlığa düşen görev, zamansal bir ritme verilir ve kadınlar, çeşmeye belli saatlerde, mesela gün batımında giderler ve bir erkeğin onları gözetlemesi hoş karşılanmaz. *Thacma'th* erkekler için neyse çeşme de kadınlar için odur: Orada haberler alınıp verilir ve erkekleri konuştukları takdirde ayıp sayılan ve ancak kadınlar aracılığıyla haberdar oldukları tüm mahrem mevzulara dair gevezelikler orada yapılır. Erkeğin yeri dışarısıdır, erkeklerin arasında, tarlada veya mecliste: Oğlan çocuğuna daha küçükten öğretilen budur. Gün içinde evde çok oturan adamdan şüphe edilir. Saygın bir adam sürekli olarak kendisini göstermeli, başkalarının bakışlarını taşımalı, onlarla karşılaşmalıdır (*kabel*). Kadınların sık sık tekrarladıkları bir deyim, erkeğin evde olup bitenden habersiz olduğunu ima eder: "Ah adam, zavallı fakir, otlaktaki sıpa gibi bütün gün tarlada!" (*Aït Hichem*). Esas buyruk, mahremiyetin tüm alanlarının örtülmesidir: İç anlaşmazlıklar, başarısızlıklar ve yetersizlikler, gruba yabancı birinin gözleri önüne serilmemelidir. Ne kadar çok iç içe geçmiş cemaat varsa o kadar yoğunlaşmış sır alanı vardır. Hane, kabilenin veya kabiledeki bir grubun içindeki ilk sır adacığıdır; kabile ise, diğer köylerden sırrını saklayan köyün içinde bir sır adacığıdır. Bu mantıkta, kapalı dünyanın ortasında bulunan kadının ahlakının tamamen olumsuz buyruklarla oluşması doğaldır. "Kadının kocasına sadakat borcu vardır; evine iyi bakmalı; çocuklarını iyi yetiştirmelidir. Ama en önemlisi aile mahremiyetinin sırrını saklamalıdır; ne mahremiyetlerinde ne yabancıların önünde kocasının yüzünü yere baktırmamalı, onu utandırmamalıdır (buna hakkı olsa ve bunu kanıtlasa bile); bu, er-

---

vermişler. "Mit"in kadınların "kötü doğası"nı hatırlatarak hâlihazırdaki mekân ve görev işbölümünü "açıkladığı" görülmektedir. Dünyanın tersine döndüğü söylenmek istendiğinde "kadınlar pazara gidiyor" denir.

30 Geleneksel olarak peçe takmak ve kapanmak (*lahdcubia*) köyün camisinin imamı (köylüler diğer hizmetlerinin yanı sıra suyunu [*thanayamts*] ve odununu taşırlar), bir *azib*'de (bir tür uzak mezra) oturmayan marabut aileleri ve *thanahtcabt* yaparak evin kadınlarından bir tanesini diğerlerinden ayıran (genelde eşlerinden en genç olanı) bazı önemli aile reisleri için zorunluydu.

keği onu boşamaya zorlamak olur. Örneğin çok yoksul olan, kocası pazardan eli boş dönse de memnun görünmelidir; erkekler arasındaki tartışmalara karışmamalıdır. Kocasına güvenmeli, ondan şüphe etmemeli, ona karşı kanıt aramamalıdır (*El Kalaa*). Kadın her zaman "şunun kızı", "bunun karısı" olduğundan onuru, dâhil olduğu agnatik grubunun onuruna indirgenir. Aynı zamanda davranışlarıyla, grubun şöhretine ve saygınlığına zarar gelmemesine dikkat etmek zorundadır.[31] Kadın *essar*'ın bekçisidir.

Öte yandan, erkek de evin mahremiyetini ve sırrını her şeyden üstün tutmalıdır. Mahremiyet, öncelikle; değil eş olarak, ismiyle bile anılmayan, "berikinin kızı" gibi ifadelerle söz edilen kadının yeridir. Evde koca, başkalarının yanında karısına seslenmez; işaret eder, mırıldanır veya büyük kızının adıyla seslenir ve asla sevgi göstermez, özellikle de kendi babasının veya ağabeyinin yanında.

ŞEMA 1.3

HURMA-HARAM KUTSAL SOL Kadın, dişilik Kötü ve kirli güçleri elinde tutan kadın Sol, ters Hassasiyet Çıplaklık	*NIF* KUTSAL SAĞ Erkek, erillik İyi ve koruyucu güçleri elinde tutan erkek Sağ, düz Himaye Kapanma, giysi
İÇERİSİ Kadınların sahası: Ev, bahçe Mahrem hayatın kapalı ve gizli dünyası: Beslenme, cinsellik	DIŞARISI Erkeklerin sahası: Meclis, cami, tarla, pazar Kamusal hayatın, siyasal ve toplumsal etkinliklerin dünyası
RUTUBETLİ, SU vb.	KURU, ATEŞ vb.

Karısının ismini herkesin ortasında söylemek bir utanç vesilesidir: Çoğu kez, yeni doğan bebeklerini nüfusa kaydetmeye giden erkeklerin ısrarla karılarının adını söylemeyi reddettikleri anlatılır; aynı şekilde babalarının ismini söylemekte hiç zorluk çekmeyen öğrenciler, annelerinin adını vermekten kaçınıyorlardı, kuşkusuz bunun nedeni, küfürlere (birini annesinin ismiyle çağırmak onu piçlikle suçlamaktır) ve hatta kötü büyüye yol açmamaktı (bü-

31 Her şey sanki kadın, atasoyunun şerefini arttıramazmış, sadece iyi tutumu ve saygınlığıyla koruyabilirmiş veya yanlış tutumuyla kaybettirebilirmiş (*ekkes el'ardh*: şanını bozmak) gibidir. Grubun şerefini arttıracak olan sadece, evlilik yoluyla kadının erkek akrabalarıyla ittifak yapmaktır.

yü pratiklerinde annenin adının kullanıldığı çok iyi bilinir). Görgü gereği bir erkeğe asla karısından veya kız kardeşinden bahsedilmez: Kadın, af dilemeden ve *hachak* "haşa huzurdan" demeden o utanç verici şeylerden biridir (Araplar *lamra'ara* "kadın utançtır" derler). Aynı zamanda kadın, erkek için en kutsal şeylerden biridir, yeminlerdeki özdeyişler buna tanıklık eder: [Şunu şunu yapmazsam] "Karım bana haram olsun" (*thahram ethmattuthiv*) veya "evim bana haram olsun" (*ihram ikhamiv*)!

Mahremiyet, doğayla ilgili olan her şeydir, beden ve organik işlevlerdir, benlik ve duyguları, duygulanımlarıdır: Şerefin örtmeyi buyurduğu şeylerdir. Bu konulara ve özellikle de kendi cinsel hayatına değinmek yalnızca yasak değil aynı zamanda düşünülemezdir. Genç erkek, düğününden günlerce önce ve sonra babasının yanında bulunmaktan kaçınarak bir tür inzivaya çekilir yoksa bu, ikisine de dayanılmaz bir sıkıntı verecektir. Aynı şekilde buluğ çağına gelen genç kız, göğüslerini düğmeli ve astarlı bir tür korseyle sıkıca sarar: Bunun dışında bir de ağabeylerinin ve babasının yanında ellerini göğüslerinin üzerinde kavuşturur.[32] Bir erkek, aileden olmayan bir genç kız veya kadın hakkında babası veya ağabeyiyle konuşamaz; bir baba, oğlunun evliliği hakkında bilgi sahibi olmak istediğinde aracı olarak bir arkadaş veya akrabaya başvurur. Babanın veya ağabeyin bulunduğu bir kahveye girmekten kaçınılır (bunun tersi de geçerlidir) ve elbette açık saçık şiirler okuyan gezgin şarkıcılar onlarla birlikte dinlenilmez.

Aynı şekilde yiyecekten de konuşulmamalıdır. Yemek yiyen birine iştah değil tokluk dilenir.* Ev sahibi nezaket gereği misafirine sürekli olarak yeniden ikram ederken, misafir de mümkün olduğu kadar ölçülü yemelidir. Sokakta yemek yemek, uygunsuz ve terbiyesizdir. Pazarda yemek için bir köşeye geçilir. Et taşınırken bir çantaya konur veya ihramın altına saklanır. Yemekte beslenmek değil; birlikte yemek, birliğin simgesi olarak tuzu ve ekmeği paylaşmak vurgulanır. Duyguların ifadesinde de uç noktada bir edep hâkimdir, aile içinde, karı koca ve çocuklar ile anne-baba arasında bile her zaman ağırbaşlı ve ölçülü olunmalıdır. Aile içinde bile ilişkilere hâkim olan utanma, *hachma* (veya *lahya*) asıl olarak *haram*'ın ve sırrın (*essar*) korunmasıdır. Kendinden söz eden, uygunsuz veya palavracıdır; grubun anonimliğine, bağlamın gösterebileceği gibi kendisinden söz ederken kibarlıktan "biz" demeyi veya kişidışı konuşmayı buyuran görgü kuralına tabi olmayı bilmiyordur.

---

32 Çıplaklık tabusu mutlaktır, cinsel ilişkilerde bile. Küçük duruma düşmenin çıplaklıkla tanımlandığı bilinir ("giysilerimi çıkardı", "çıplak bıraktı", "soydu").

(*) Fransızca'da afiyet olsun ifadesinin karşılığı "bon appétit", iyi iştah anlamına gelir – ç.n.

Diğer temel karşıtlıklarla ilgili ilkeler, cinsler arasındaki iş bölümünü ve şerefli veya şerefsiz olarak nitelendirilen davranışların kadın ve erkekler arasındaki dağılımını yönlendirir. Genel anlamda, varlıkların, şeylerin ve eylemlerin mitsel-ayinsel bölünmesinde; bir kadına düşen işlerin çoğu, bir erkek için utanç verici sayılır. Şenua Berberileri aile dışından insanlar oradayken yumurta ve tavuğa dokunamazlar. Bunları satmak için pazara götürmeleri yasaktır; bu, kadın ve çocukların işidir. Bir Aşenvi'ye satılacak yumurtası olup olmadığını sormak hakarettir. Erkekler ancak aile içinde tavuk boğazlayabilir veya yumurta yiyebilirler.[33] Aynı âdetler az çok farklılıklarla Kabiliye'de de görülür. Aynı şekilde kadın, kocası yularından tutarsa katıra binebilir; eşeğe binmek ise tersine utanç vericidir. Ailelerini utandıran kızlar bazen eşeğin üzerine oturtulup gezdirilirdi. Başka bir örnek: Bir erkek için gübre taşımak utanç vericidir, bu kadın işidir. Testide su taşımak, ısınmak için odun taşımak kadına düşer. Şeref ahlakının tüm bu buyrukları, tek tek ele alındığında keyfi görünebilirler ancak eril ve dişil karşıtlığı üzerine kurulu mitsel-ayinsel sistemin bütünü içinde değerlendirildiklerinde gerekli oldukları görülür; kutsal sağ ile kutsal sol, içerisi ile dışarısı, su ile ateş, nemli ile kuru arasındaki karşıtlıklar bu karşıtlığın özel kipleridir.

Aynı değerler sistemi ilk eğitime de hâkimdir. Erkek çocuğa ismi verilir verilmez grubun sorumlu bir temsilcisi gibi davranılır. Bana, Büyük Kabiliye'nin bir köyünde on yaşlarında bir oğlan çocuğunun uzak köylerdeki cenazelere bile gittiği ve yetişkinlerin arasındaki törenlere (*Tizi Hibel*) katıldığı aktarılmıştı. Yetişkinlerin tüm davranışları, tüm başlatma veya geçiş ayinleri, oğlan çocuğa erkek niteliğini, aynı zamanda beraberinde gelen sorumlulukları ve görevleri gösterme eğilimindedir. Çocuksu davranışlar, çok erken yaşlarda şeref idealleri ölçüsünde değerlendirilir. Babanın veya amcanın oğlan çocuğa verdiği eğitim, çocukta *nif*'i ve beraberinde gelen eril erdemleri geliştirme eğilim taşır: Savaşçı ruh, dayanıklılık, atılganlık ve kuvvetlilik. Erkeklerin verdiği ve erkek yetiştirmeye yönelik bu eğitimde vurgu, baba soyunadır, erkek atalardan intikal eden ve grubun her eril bireyinin kefili ve savunucusu olduğu değerleredir.

Kuşkusuz aynı mitsel-ayinsel kategoriler, evlilik mübadelelerinin mantığının değilse de faillerin bunlar hakkındaki ideal temsillerinin temelinde keşfedilebilir. Eğer kötü tabiatlı sayılan kadının bir an önce bir erkeğin iyicil koruması altına verilmesi gerektiği düşünülürse evliliğin neden erken yaşta yapılma-

---

33 Karş. É Laoust, *Étude sur le dialecte berber du Chenoua comparé avec celui des Beni Menacer et des Beni Salah*, Paris, Leroux, 1912, s. 15.

sı gerektiği anlaşılabilir. "Genç kız utançtır" (*al'ar thakchichth*) ve damada *settar la'yub*, "utancın örtüsü" denir. Cezayir Arapları, kadınların kötülüğün başlangıcı olduğunu ima ederek bazen kadınlara "Şeytan'ın inekleri" veya "iblisin kızları" adını verirler: "En doğrusu orak gibi eğridir" der bir atasözü. Sola doğru büyüyen bir filiz gibi kadın da doğru olamaz, ancak yalnızca erkeğin iyicil korumasıyla yola getirilir.[34] Burada evlilik mübadelelerinin nesnel mantığını yakalama iddiasında olmadan, onları düzenleyen normların ve "ideal" biçimini yani paralel kuzenle evliliği haklı göstermek için kullanılan akılcılaştırmaların, mitsel-ayinsel kategorilere göre yapılandırılmış bir dilde formülleştirildiği gözlemlenebilir. Kanın saflığını muhafaza etme ve aile şerefine zarar vermeme kaygısı, paralel kuzen evliliğini haklı göstermek için en sık başvurulan nedendir. Paralel kuzeniyle evlenen genç bir erkek için "onu koruduğu" söylenir, bir anlamda aile mahremiyetinin sırrının güvende olmasını sağlamıştır (bkz. Üçüncü Bölüm). Kendi ailesinden evlenen kişi, karısının, kocasının şerefini koruyacağından, ailevi çatışmaların sırrını taşıyacağından ve anne babasına şikâyet etmeyeceğinden emin olacaktır denir. Bir yabancıyla evlilik bir ihlal gibi görülür; aile mahremiyetini çevreleyen koruma engellerde bir gedik açtığı düşünülür: "*Nif*'ini başkasına teslim etmektense kendin korumak daha iyidir."

ŞEREF *ETHOS*U

Şeref değerleri sistemi düşünülmekten çok eylenir ve şeref grameri kendisini formüle etmeden de edimleri bilgilendirebilir. Böylece Kabiliyeliler, şu veya bu davranışı utanç verici veya gülünç olarak anında yakalarken bir dil yanlışını, kuralı ihlal edilen dilin sözdizimi sistemini tam olarak bilmeden anlayanlar gibidir. Normlar dünyayı mitsel olarak algılama kategorileri içine kök saldığından hiçbir şey doğrudan ve açıkça bilinç tarafından yakalanan kapsam ile bilinçdışına gömülü kapsamı birbirinden ayırmaya çalışmak kadar zor ve boşuna olamaz. Buna ikna olmak için bir örnek yeterli olacaktır. Şerefli adam, ötekileri yüzlerine bakarak karşılayan (*kabel*), onlarla karşılaşan kişidir; *kabel*, aynı zamanda birini misafir etmek ve onu iyi karşılamak, onu onurlandırmaktır. Kimi zaman, halk ağzında anlamlı bir etimolojiyle, Kabiliyelileri tanımlayan *lakbayel* (eril, çoğul) kelimesiyle aynı kökten geldiği söylenir.[35] *Thakbaylith*, *akbayli*'nin çoğul halidir ve bir Kabiliyeliyi, Kabiliye kadınını, Kabiliye dilini ve aynı zamanda deyim yerindeyse Kabiliyeli olmanın özünü, Kabiliyeli'yi Kabili-

34 Bir Arap atasözü şöyle der: "Kızın haysiyeti ancak babasının yanındadır."

35 Karş. A. Picard, *Textes berbères dans le parler des Irjen*, Typo-Litho, Kabiliye, Cezayir, 1961. Kitap, bu etimolojiyi ele almaktadır.

yeli yapan şeyi, Kabiliyeli olunduğu sürece devam edecek olanı, yani Kabiliye şerefini ve gururunu tanımlar. Ama *kabel* aynı zamanda yüzünü Doğu'ya (*el-kibla* [kıble]) ve geleceğe (*kabel*) dönmektir. Mitsel-ayinsel Kabiliye sisteminde Doğu, Yukarısı, Gelecek, Gündüz, Eril, İyi, Sağ, Kuru ile bir homoloji ilişkisi içindedir ve Batı'ya ve aynı anda Aşağı, Geçmiş, Gece, Dişil, Kötü, Sol, Nemli'ye karşı konumlanır. Bilgi veren herkes kendiliğinden, şerefli bir erkeğin esas karakterinin, karşılamak, *kabel* olduğunu söylediğinde açık davranış kodlarının, mitsel-ayinsel sistemde gömülü ilkeleri karşıladığı ve kapsadığı görülür.

Şeref *ethos*u ise ilkesi gereği, bütün insanların onur açısından eşit olduğunu ve dolayısıyla hakların ve ödevlerin özdeşliğini onayan evrensel ve biçimsel bir ahlaka karşıttır. Sadece erkeklere dayatılan kurallar, kadınlara dayatılanlardan ve erkeklere karşı ödevler, kadınlara karşı ödevlerden farklı olduğu için değil; bunun yanı sıra doğrudan belirli ve duruma göre değişen şeref buyrukları, hiçbir şekilde evrenselleştirilemeyeceği için. Toplumsal alana göre karşıt tutumları ilan eden de aynı koddur: Bir yanda ebeveynler arası ilişkileri ve daha geniş anlamda akrabalık ilişkileri modelinde yaşanan toplumsal ilişkilerin tümünü yöneten kurallar ("İster haklı ister haksız olsunlar, hısımlarına yardım et") diğer yanda yabancılarla ilişkilerde geçerli olan kurallar vardır. Bu tutum ikiliği, mantıksal olarak daha önce açıklanan temel ilkeden doğar; yani şerefli davranışların, sadece bunlara layık olanlar nezdinden geçerli olması. Grubun buyruklarına saygının temeli, kendine saygıdadır, yani şeref duygusundadır. Kabile veya köy meclisi, açık ve akılcı bir hukuksal kurallar sistemine uygun kararlar bildirmekle yükümlü özelleşmiş bir organizma anlamında bir mahkemeden ziyade, aslında bir tahkim kurulu ve hatta bir aile kuruludur. Kamuoyu, yasadır, mahkemedir ve kararı uygulayan faildir. Bütün ailelerin temsil edildiği *thacma'th*, bütün ahlaki gücünü borçlu olduğu duygularını ve değerlerini ifade ettiği veya saptadığı kamuoyunu cisimleştirir. En korkulan ceza, kara listeye alınmak veya sürgün edilmektir: Bu cezalara çarptırılanlar, ortak et bölüşümünden, meclisten ve bütün ortaklaşa etkinliklerden dışlanırlar, bir tür simgesel ölüme mahkûm edilirler. Her köye özgü âdetlerin derlemesi olan *kanun*, belirli hataların, ardından da bunlara uygun cezaların sıralanmasından oluşur. Böylece, örneğin Ath Akbil kabilesinin köyü, Agouni-n-Tesellent kanunun 249 maddesinden 219'u (Durkheimcı anlamda) "baskıcı" yasalardır; % 88'i böyleyken sadece 25 yasa "tazmin edicidir", yani % 10 ve 5 madde de siyasi sistemin esasına ilişkindir. Görenek yasası, evrensel bir kuralın tikel bir duruma uygulanması değil, doğrudan özele uygulanan bir içtihadın ürünüdür, formülleştirilmeden önce var olur;

aslında adaletin temeli, kesin, akılcı ve açık bir yasa değil, şeref ve hakkaniyet duygusudur. Asıl olan örtük kalır çünkü tartışılmamış ve tartışılamazdır; asıl olan, yani cemaatin bizatihi varlığıyla haklı çıkardığı ve içtihat edimlerini oluşturan ilkelerin ve değerlerin tümü. "Şerefin müdafaa ettiği, yasalar müdafaa etmediğinde en çok müdafaa edilir; buyurduğu, kanunlar buyurmadığında daha da emredilir" diyordu Montesquieu.

İktisadi ilişkiler de oldukları gibi, yani çıkar yasasıyla düzenlendikleri haliyle anlaşılıp oluşturulmazlar ve her zaman şeref ve itibar ilişkileri örtüsü altında gizli kalırlar. Sanki her şey bu toplum iktisadi gerçekliğe doğrudan bakmayı ve aile ilişkilerini düzenleyen yasalardan farklı yasaların düzenlediğini anlamayı reddediyor gibidir. Her tür mübadelenin yapısal belirsizliği buradan kaynaklanır: Hem itiraf edilmeyen çıkar kapsamında, hem de kendini ilan eden şeref kapsamında oynanır. Hediye mantığı çıkar hesaplarını aşmanın veya gizlemenin bir şekli değil midir? Eğer kredi gibi hediye de daha fazlasını geri verme ödevini getiriyorsa bu şeref yükümlülüğü ne denli buyurucu olursa olsun gizli ve sessiz kalır. Karşı-hediye *ertelendiği* için cömert mübadele, "al gülüm ver gülüm"e karşı, o anda olduğu gibi görünemeyen çıkar işlemlerini, zamansal sıralamada yayarak ve görünürde karşılığı olmayan sürekli hediye ve karşı hediye dizisinin yerini alarak örtmeye yönelmez mi? Başka bir örnek gerekir mi? Satıcının, bir ineğin satışı gibi önemli bir işlem sırasında aldığı miktarın bir kısmını, alıcıya "çocukları için et satın alabilsin diye" açıkça geri vermesi âdettendir. Gelinin babasının, çoğu kez ateşli bir "pazarlık" sonunda (*Aït Hichem*) çeyizi alırken yaptığı da budur. Geri verilen kısım ne kadar büyükse çıkarılan şeref payı da o kadar büyüktür: Sanki işlemi cömert bir jestle taçlandırarak maddi kârın azami hale getirilmesi arayışı, şeref yarışıyla ve simgesel kârın arttırılması arayışıyla gizlendiği için, açıkça ateşli bir pazarlığı, bir şeref mübadelesine çevirmek istenirmiş gibidir.[36]

Paris, Ocak 1960

36 Parasal mübadelenin ve buna bağlı olarak hesapçı tavrın yaygınlaşmasının, çıkar sağlanan mübadeleyi olduğu gibi ortaya koyarak ve geleneksel mübadelenin yapısal muğlaklığını bozarak, başlık parasını gülünç ve utanç verici hale sokan "pazarlığı-düelloyu" ortaya çıkarması, bunun doğruluğuna kanıt sayılabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

Ev veya Ters Dönmüş Dünya[1]

Erkek dışarının lambasıdır, kadın içerinin lambasıdır.

Kabiliye evinin içi, yarıya kadar yükselen kafesli küçük bir duvarın uzunluğunun üçte biri boyunca ikiye böldüğü bir dikdörtgen biçimindedir. Kadınların yassı bir çakıl taşıyla cilaladıkları inek gübresi ve siyah kilden oluşan bir sıvayla kaplanmış ve yaklaşık 50 santimetre yükselen en büyük kısım insanlara ayrılmıştır, taş levhalarla kaplı en dar bölümdeyse hayvanlar bulunur. İki kanatlı bir kapı iki odaya açılır. Ayırma duvarının bir yanında, içlerinde hemen kullanılmaya yönelik erzak –incir, un, baklagil– içeren toprak küpler veya alfa otundan [kara yonca] sepetler bulunur, diğer yanında, kapının yakınında ise su küpleri vardır. Ahırın üzerinde her türden alet edevatın yanı sıra hayvanların beslenmesine yönelik saman ve kuru otlar bulunan ve özellikle kışın kadın ve çocukların çoğu kez uyuduğu bir çatı arası vardır.[2] Yukarı duvar (veya "köşe" duvarı) veya *kanun* adı verilen ve mutfak aletlerinin (tas, güveç ve lavaş pişirmeye yarayan sac ile ateşten kararmış diğer toprak pişirme kapları) yerleştirilmesine yarayan ve orasına burasına buğday dolu küplerin yerleştirildiği duvar kalkanına yaslanan, deliklerle ve nişlerle dolu duvarlı yapının önünde, etrafında mutfak alet edevatının yerleştirilmesine

---

1 Bu metin, Claude Lévi-Strauss'a armağan olarak hazırlanan *Échange et Communication* derlemesinde yayınlanmıştır, Mouton, 1969.

2 Uyku ve cinsel ilişkiye ayrılan yerler değişiklik gösterir gibidir, ancak her durumda evin "karanlık kısmındadır." Özellikle kışın tüm aile veya sadece kocasız kadınlar (dullar, boşanmışlar vb.) ile çocuklar, çatı arasında veya karanlık duvarının dibinde veya ayırıcı duvarın erkeğe ait yüksek kısmında, kadın kapının yanındaki alçak kısımda yatıp, kocasının yanına karanlıkta giderek uyuyabilir.

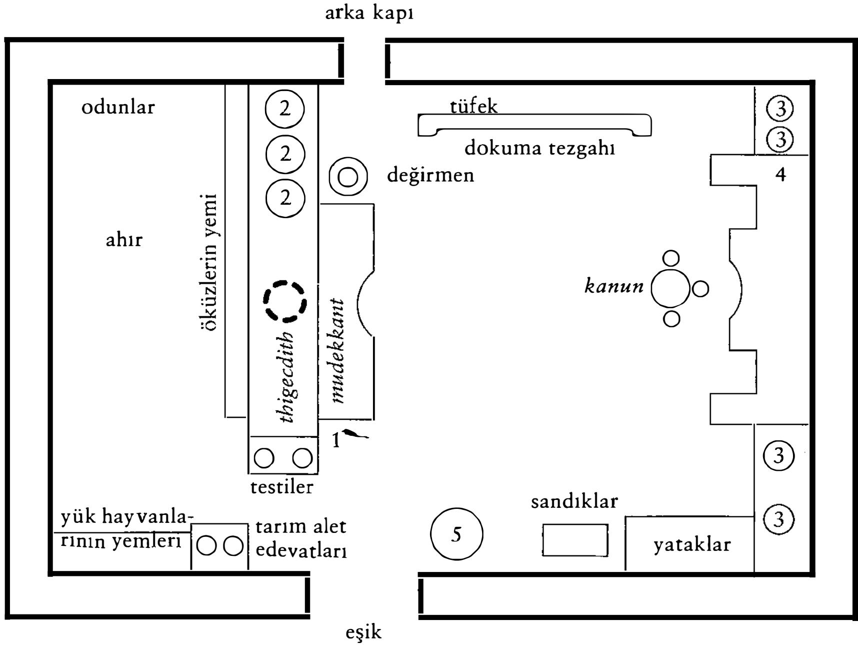
TABLO 2.1
Şeref Sözdağarcığı*

Şeref			Şerefsizlik			Kutsal
Şeref meselesi	Şeref	Saygınlık	Şerefsizlik eylemi	Şerefsizlik hali	Şeref karşıtı suç	
nif	*el'ardh*	*essar*	*bahdel*	*hachma*	*el'ar*	*elhurma*
if	*lahya*	*nur*	*'ayer*	*thibhadith*	*'al'ib*	*elharam*
anzaren	*riya*	*thakbaylith*	*achuvah*	*thim'ayrith*	*elkhazzva*	
thırzi nennif	*elhachma*	*thizugza*	*hachchem*	*chuha*	*tikhzi*	
	amesrur (zarf)	*thirucla*	*afdhah*	*elfadhha*	*lahram*	
	amahruz nessar	*chi'a*		*itsva'ayer* (zarf)		
	el'ali		Eylemlerin isimleri:	*inahcham*		
			abahdel			
			elbahadla			
			ahachchem			
			thuksa nessar			
			thuksa lakdhar			
			thirzi lakdar			
			thirzi el hurma			

(*) Bkz. bu kitapta "Şeref Duygusu" bölümü.

yönelik üç büyük taşın bulunduğu merkezinde birkaç santimetrelik bir derinlik bulunan dairesel bir oyuk olan ocak bulunur.[3]

ŞEMA 2.1



1: Yeşil samandan yapılan ağ,
2: Erzak küpleri,
3: Buğday küpleri,
4: Lamba, sofra takımı, elek,
5: Büyük su küpleri.

3 Berberi evlerinin en kati ve yöntemli tanımlamaları bile, (R. Maunier'nin *Mélanges de sociologies nord-africaine*'de [Paris, Alcan 1930] s. 120-177'de yayınlanan "Le Culte Domestique en Kabylie" makalesi gibi) veya mekânın iç örgütlenmesi konusunda en zengin gözlemlere sahip olanlar bile (E. Laoust'un *Mots et Choses berbères*, Paris, 1920, s. 50-53 ve *Etudes sur la dialecte berbère du Chenoua*, *a.g.e.*, s. 12-15, veya H. Genevoix'dan "L'Habitation Kabyle", Fort-National, *Fichier de communication berbère*, sayı 46, 1955 gibi) son derece ayrıntılı olmalarına rağmen, özellikle de şeylerin ve etkinliklerin yerleri ve yönelimleri konusunda sistematik boşluklar içermektedirler çünkü nesneleri ve eylemleri simgesel bir sistemin parçaları olarak kavramazlar. Sadece, gözlemlenen fenomenlerin her birinin gerekliliğini ve anlamını diğer fenomenlerle ilişkisinden aldığı *postulatı*, donanımsız gözlemden kaçan ve gözlemcilerin önemsiz gördüğü olgulara ışık tutacak bir gözlem ve sorgulamaya olanak verebilirdi. Bu *postulat*, bizzat temellendirdiği araştırmanın sonuçlarında geçerlilik kazanır: Evin büyüsel temsiller ve ayinsel pratikler sistemi içindeki belirli konumu, bir sistem olarak ele alınmak üzere koparıldığı sistemden başlangıçtaki soyutlanmasıyla doğrulanır.

Duvarın karşısında bulunan ve çoğunlukla *tasga*[4] avlusuna bakan dış duvarla aynı adı taşıyan veya dokuma duvarı veya karşı duvar (girişin hemen karşısındadır) denen duvarın önünde dokuma tezgâhı bulunur. Onun karşısında, kapının bulunduğu duvara karanlık veya uyku veya genç kız veya mezar duvarı denir.[5] Buraya katlanmış bir şilteyi taşıyacak kadar geniş bir divana yaslanır; kurbanlık koyun veya buzağı bağlanır, bazen de su testisi veya odun konur. Giysiler, şilteler ve örtüler gün içinde ayırıcı divanın üzerine konur veya karanlık duvarındaki temel direklerinden birine asılır. Böylece *kanun* duvarının aşağısı (ahır anlamına gelen *adaynin* kelimesi, aşağı demek olan *ada* kökünden türer) ve yukarısı şeklinde ahıra karşı dururken; dokumacı duvarı da ışığa karşı karanlık şeklinde, kapı duvarına karşı durur. Bu karşıtlıklara tamamen teknik bir açıklama vermek mümkün olabilirdi çünkü kapının karşısına yerleştirilen dokumacı duvarı doğuya dönük olduğundan daha aydınlıktır ve ahır da onun karşısında aşağıda yer alır (evler çoğu kez pis suların ve gübre sularının akmasını kolaylaştırmak için diklemesine eğimli yapılır). Ancak bu karşıtlıkların sadece teknik zorunluluklar ve işlevsel ihtiyaçlarla[6] tanımlanamayacak bir paralel karşıtlıklar demetinin merkezinde bulunduğunu ortaya koyan çok sayıda gösterge vardır.

Evin alçak, karanlık ve geceye dair kısmı, rutubetli, yeşil veya çiğ nesnelerin yeridir –ahırın girişinde veya karanlık duvarı etrafında divanların üzerine yerleştirilmiş su küpleri, odun, yeşil otlar– aynı zamanda doğal varlıkların –sığır ve ineklerin, eşek ve katırların–, doğal etkinliklerin –uyku, cinsel ilişki, doğum– ve aynı zamanda ölümün yeridir. Doğanın kültüre karşıtlığı gibi yukarı kısım da ışıklı, soylu, insanların ve özellikle misafirlerin, ateşin ve ateşle üretilen nesnelerin, lambanın, mutfak aletlerinin, tüfeğin –dişil şerefi (*hurma*) koruyan eril şerefin (*ennif*) en uç simgesinin– her türden korumanın simgesi olan dokuma tezgâhının, aynı zamanda ev uzamı içinde gerçekleştiri-

4 Bu istisna dışında duvarlar içeride mi dışarıda mı olduklarına göre iki ayrı isimle anılır. Duvarın dışı erkekler tarafından malayla sıvanırken, iç kısmını kadınlar elleriyle süsler. Bu iki bakış açısı arasındaki karşıtlığın esas olduğunu daha ileride göreceğiz.

5 Çok kızı olan babalar için: "Kötü günlere hazırlanıyor" ve hatta "genç kız alacakaranlıktır" veya "genç kız karanlık duvardır" denir.

6 Evin coğrafi uzamda ve toplumsal uzamda konumlanması ve aynı zamanda iç düzenlemesi, teknik gerekliliklerle sembolik gerekliliklerin eklemlendiği "yerlerden" biridir. Belki de burada olduğu gibi simgesel düzenleme ilkelerinin tamamen özgürce uygulanamadığı ve bir anlamda evin diklemesine yapı eğrileriyle ve güneşin doğuşuna karşı inşa edilmesini mecbur kılan teknik (veya başka örneklerde her yeni evin soyzinciriyle tanımlanmış belirli bir mahallede kurulmasını gerektiren toplumsal yapı) kaynakla dış zorlamalarla birleşerek uygulanabildiği durumlarda, simgesel sistem diğer sistemlerin ona sunduğu verileri kendine has mantığı içinde yeniden yorumlamak için tüm maharetini kullanır.

len iki kültürel etkinliğin mutfak ve dokumanın buluştuğu yerdir. Bu karşıtlık ilişkileri, onları oluşturan ve aynı zamanda anlamlarını veren yakınsayan bir göstergeler kümesi boyunca ifade edilirler. Onurlandırılmak istenen misafir, *kabel*, dokuma tezgâhının önüne oturtulur, bu fiil aynı zamanda yüzünü dönmek ve doğuya dönmek anlamına gelir.[7] Misafirlikte iyi ağırlanmayınca şöyle denir: "Beni mezarlıkmış gibi, karanlık duvarının önüne oturttu." Karanlık duvarı, aynı zamanda hasta duvarı adını taşır ve "duvarı tutmak" deyimi hasta olmak ve sonuçta işe yaramamak demektir: Hastanın yatağı, özellikle de kışın oraya serilir. Ölümle evin karanlık kısmı arasındaki ilişki, ölü yıkamaya da ahırın girişinde başlanması olgusunda da karşımıza çıkar.[8] Ahırın, tamamen ahşaptan yapılan çatı arasını, taşıyıcıların cenazeyi taşıdığı gibi tuttuğunu söylemek adettendir. *Tha'richth* hem çatı arası anlamına gelir hem de ölüleri taşımaya yarayan sedye. Aynı zamanda anlıyoruz ki, bir misafire dokumacı duvarıyla mezarlık duvarının arasındaki karşıtlığa benzer bir karşıtlık içeren çatı arasında uyumayı önermek ona hakaret olur.

Aynı şekilde genç gelin, düğün günü, süslü tabakların sergilenmesi gibi, dokumacı duvarının önüne, kapının karşısında, ışığın tam altına oturtulur. Küçük kızın göbek bağının dokuma tezgâhının arkasına gömüldüğü ve genç bir kızın bekâretini korumak için kapıdan dokumacı duvarına uzanan bir zincirin üzerinden geçirildiği bilindiğinde dokuma tezgâhına atfedilen büyüsel koruma işlevi anlaşılır.[9] Erkek ebeveynler tarafından bakıldığında bir

7 Kabule ayrılan kısımla mahrem kısım arasındaki karşıtlık (göçebe çadırında bu, biri misafirlere açık olan diğeri kadınlara ayrılmış iki kısmı birbirinden ayıran örtüde görülür), geleceği okuma ayinlerinden birinde ifadesini bulur. Hayırlı sayılan bir hayvan olan kedi, bir eve üzerinde bir tüy veya beyaz bir yün parçası taşıyarak girdiğinde ve ocağa doğru yürüdüğünde bu, eve et ikram edilecek bir misafirin geleceğinin alameti sayılır; eğer ahıra doğru giderse hu, mevsimlerden ilkbaharsa bir inek, hasat zamanıysa bir sığır satın alınacağı anlamına gelir.

8 Uyku ve ölüm benzeşikliği önce sağ yana sonra sol yana yatılması buyruğunda da açıkça görülür çünkü ilk pozisyon ölünün mezardaki pozisyonudur. Ölünün ardından yakılan ağıtlarda mezar, biçimsel bir benzerlikle birleştirilen eşadlılık kullanılarak "yerin altındaki ev" olarak, ters dönmüş bir ev gibi (aydınlık/karanlık, yukarı/aşağı, boyanıp süslenmiş/kabaca kazılmış) temsil edilir. "Bir mezar kazan insanlar buldum, / Kazmalarıyla duvarlar yapıyorlardı/ Orada ziyafet veriyorlardı (*thiddukanin*)./ Çamurdan beter bir harçla" diyor ölüyü beklerken yakılan ağıtlardan biri (Karş. H. Genevoix, *a.g.e.*, s. 27). *Thaddukant* (*Thuddukanin*'in çoğulu) ayırıcı duvara yaslanmış ve kalkan duvarının (*addukkan*) karşısında duran divanın adıdır ve aynı zamanda mezardaki bir erkeğin başının üzerine konduğu tahta levhanın da adıdır (evin duvarlarında, ufak tefek nesnelerin sergilenmesine yarayan küçük oyuklara olduğu gibi, kadının başının konduğu hafif çukurluğa da *thakvath* adı verilir)

9 Araplarda kadınları cinsel ilişkiye giremez kılmaya yönelik büyüsel kilit ayinini yapmak için nişanlı kız, dokuma tezgâhına bağlı zincirin üzerinden dışarıdan içeriye doğru, yani odanın merkezinden dokumacıların çalıştığı duvara doğru atlatılır. Bunun ters yönünde aynı manevrayı yapmak, kilidi açar (Karş. W Marcia ve A. Guiga, *Textes arabes de Takouna*, Paris, Leroux, 1925, s. 395).

anlamda kızın bütün hayatı, eril himayenin bir simgesi olan dokuma tezgâhına nazaran işgal ettiği konumla özetlenebilir. Evlilikten önce tezgâhın arkasında, gölgesinde, babasının ve erkek kardeşlerinin korumasında olduğu gibi himayesindedir.[10] Düğün günü tezgâhın önüne, sırtını dönerek, ışıkta oturur ve daha sonra dokumak için oturduğunda tezgâhın ardında sırtını ışıklı duvara dönerek oturur. Nitekim damada "utançların örtüsü" denir çünkü erkeğin namusu, kadının namusunun korunmasından geçer veya daha doğrusu her kadının tehdit olarak içerdiği utanca karşı tek engeldir ("Utanç genç kızdır").[11]

Karanlık ve alt kısım da yukarı kısma eril ve dişil gibi karşıttır. Cinsiyetler arasındaki işbölümünün (mekânın örgütlenmesindeki bölünme ilkesiyle aynı doğrultuda) kadına evin daha çok karanlık kısmına ait nesnelerin, örneğin su, odun ve gübrenin taşınması yükümlülüğünü vermesinden ayrı olarak, aşağı ve yukarı arasındaki karşıtlık, dışarısı ve içerisi arasındaki, esasen *haram* yani kutsal ve yasak yer olan ev ve bahçenin kadınsı uzamı ile eril uzam arasındaki karşıtlığı, ev uzamının içinde yeniden üretir.[12] Evin alt kısmı, mahremiyet dünyasının içinde en mahrem sırrın, yani cinselliği ve üremeyi ilgilendiren her şeyin yeridir. Özellikle dişil tüm etkinliklerin ocağın etrafında toplandığı gündüz vakti aşağı yukarı boş olan karanlık kısım geceleri doludur. İnsanlarla doludur ama aynı zamanda hayvanlarla, katır ve eşeklerden farklı olarak geceyi asla dışarıda geçirmeyen inek ve sığırlarla doludur; en çok da erkeklerin içeride yattığı ve ineklerle sığırların ahırda beslendiği nemli mevsimde doludur. Erkeklerin ve tarlaların bereketi ile evin karanlık kısmı arasındaki ilişki burada daha doğrudan kurulabilir. Bu, mitsel-ayinsel sistemin tanıklık ettiği, bereket ile karanlık, doluluk (veya şişlik) ile nem arasındaki denklik ilişkisinin müstesna bir örneğidir. Gerçekten de daha önce gördüğümüz gibi, tüketime yönelik tanecikler, yukarı duvara yaslanmış pişmiş topraktan küplere konurken, tohumluklar ya karanlık duvarının dibine, bazen karı kocanın yatağının altına yerleştirilen koyun derilerine veya sandıklara ya da normalde aşağıda ahırın girişinin yanında yatan kadının kocasının yanına geldiği ayırıcı duvara yaslanan divanın altında tahta sandıklara konulur. Yaşam döngüsü (aslında *kuşak döngüsü* olarak adlandırmak gerekir), üç kuşağı da alıp kendi üzerine kapanır (ileride göstereceğimiz önerme) ve doğumun her zaman ataların yeniden doğumu olduğu bilin-

10 E. Laoust, Fas Berberilerinde yabancı topraklarda gezinen kişilere verilen korumayı veya koruma karşılığında alınan parayı adlandırmak için kullanılan *tazettat* kelimesini *zett* köküne bağlar (*a.g.e.*, s. 126)

11 Karş. Birinci Bölüm, s. 7-36.

12 Yeni alınan bir çift öküzün ahıra ilk girişine evin hanımı nezaret eder.

diğinde; karanlık kısmın hem ölümün hem doğumun veya diriliş olarak doğumun yeri olması anlaşılır.[13]

Ama daha da fazlası var: Ana kirişi ve tüm evin iskeletini taşıyan esas direk, ayırıcı duvarın merkezinde, "insanların evi" ile "hayvanların evi" arasında bulunur. Duvar kalkanlarını birbirine bağlayan ve korumasını evin eril kısmından dişil kısmına kadar yayan ana kiriş (*asalas alemmas*, eril bir terim), açık bir şekilde evin efendisiyle özdeşleştirilirken onun üzerinde durduğu çatallı bir ağaç gövdesi olan ana direk (*thigecdith*, dişil bir terim), evin kadınıyla özdeşleştirilir (Beni Khellililer, buna mutlu anlamına gelen bir kadın ismi olan Mesude [*Mas'uda*] adını verirler). İç içe geçmeleri de çiftleşmenin temsilidir (duvar resimlerinde bu, kiriş ve direğin birliği olarak üst üste konmuş iki yaba şeklinde gösterilir).[14] Çatıyı taşıyan ana kiriş, aile şerefinin koruyucusuyla özdeşleştirilir. Çoğu kez orada adak adanır ve evin "bekçisi" yılan orada, ocağın hizasında etrafına sarılır: Erkeğin dölleyici gücünün ve aynı zamanda ölümün ardından dirilişin simgesi olan yılan, bazen (örneğin Collo bölgesinde) tohumluk tanecikleri saklamakta kullanılan, kadınların ürettiği, toprak küplerin üzerine resmedilir. Bazen eve gelip 'anne' diyerek kısır kadının kucağına oturduğu veya her süt emişinde bir büklüm daha açılarak ana kirişin etrafına sarıldığı söylenir.[15] René Maunier'ye göre Darna'da kısır kadın kemerini bu kirişe bağlar; sünnet derisi ve onu kesmekte kullanılan kamış bu kirişe asılır; çatırdadığı duyulursa "hayırlar olsun" denir çünkü bu sesin,

---

13 Evlilik gibi, bir oğulun evliliği sırasında yapılan ve yeni bir ailenin kurulmasını simgeleyen bir evin inşası da Mayıs ayında yasaktır. Daha ileride göreceğimiz gibi evin efendisiyle özdeşleştirilen direkler gibi çatı altının ve evin uzağında kesilecek olan yaralı bir hayvanın veya ölünün üzerine konduğu sedyenin taşınmasına *tha'richth* denir ve anlamı tam olarak ölü gömmeye benzeyen toplumsal bir törenle yapılır. Büründüğü törensel biçim ve harekete geçirdiği grubun genişliği bakımından bu kolektif işin (*thivizi*) tek eşdeğeri cenazedir: Erkekler, cenazede olduğu gibi camiden yapılan çağrıyla kesim yerine giderler. Her zaman karşılıksız gerçekleştirilen, direklerin taşınmasına katkıda bulunmak, cenazeyle ilgili kolektif etkinliklere (mezarı kazmak, taşları çıkarmak, tabutu taşımaya yardım etmek veya cenazeye gitmek) katılım kadar *hassana* (değer) kazandırır.

14 M. Dewulder, "Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias", *Revue africaine*, 1954, s. 14-15.

15 Tarım yılında yaş mevsim ile kurak mevsim arasında bir dönüm noktası olan *Tharurith vazal* günü (Jülyen takvimiyle 8 Nisan) çoban çok erken kalkar, kuyudan su çeker ve orta direği sular. Hasat sırasında özel bir ayinle kesilen son ekin demeti (veya çift başlı bir başak) tüm yıl kalmak üzere orta direğe asılır. [*Tharurith vazal*, İngilizce baskıda "*azal*ın dönüşü" olarak açıklanmış; *azal* kelimesi, sonsuzluk, başlangıç ve kaynak gibi anlamlara geliyor. Bölgesel farklılıklara göre Mart ile Mayıs ayları arasında gerçekleşen bu türden bahar bayramlarını Evy Johann Håland, Yunanistan'da çobanların Aya Yorgi (Agios Georgios) kutlamalarına benzetir (bkz. *Greek Festivals, Modern and Ancient: A Comparison of Female and Male Values*, cilt 2, Cambridge Scholars Publishing, s. 450). Günün anlamı ve önemi, Ortadoğu ve Kafkaslar ile Türkiye'de kutlanan Nevruz bayramı ile benzerlik göstermektedir – e.n.]

aile reisinin ölümüne delalet ettiğine inanılır. Bir oğlan doğduğunda "evin ana kirişi olsun" dileğinde bulunulur ve ilk kez oruç tuttuğunda iftarı çatı arasında yani ana kirişin üzerinde yapar (kirişleri taşıyabilsin dileğinde bulunulur).

Çok sayıda tekerleme ve bilmece kadını açıkça ana kirişle özdeşleştirir: "Kadın ana kiriştir." Yeni gelin için "Allah seni evin ortasına sağlam dikilmiş kiriş kılsın." Başka bir bilmece şöyledir: "Ayakta durur ayağı yoktur." Yukarı doğru açık ve ayakları üzerinde durmayan yaba, doğurgan veya daha doğrusu döllenebilir kadın doğasıdır.[16] Aurès'te tohum dolu tulumlar orta direğe (*hici*) yaslanır ve evlilik de orada tamamına erer.[17]

Böylece evin simgesel özeti, bereketli himayesini evliliklerin üzerinde bulunduran *asalas* (ana kiriş) ve *thigecdith* (direk) birleşmesi bir anlamda ilkel evliliktir, yeryüzü ile gökyüzünün evliliği gibi, ataların evliliğidir. "Kadın temeldir, erkek ana kiriş" der başka bir atasözü. Başka bir bilmecenin "yeryüzünde doğar gökyüzüne gömülür" diye tanımladığı *asalas*, her tür bereketin efendisi olan ataların yerine, toprağa dikili olan ve gökyüzüne doğru açılan *thigecdith*'i döller.[18]

Ev, benzeşik bir karşıtlıklar kümesi üzerinde örgütlenir: ateş: su :: pişmiş: çiğ :: yukarısı: aşağısı :: ışık: gölge :: gündüz: gece :: eril: dişil :: *nif*: *hurma* :: dölleyen: döllenen :: kültür: doğa. Ama aslında aynı karşıtlıklar bütünüyle ev ile evrenin geri kalanı arasında da mevcuttur. Dış dünyayla, kamusal hayatın ve tarım emeğinin kendine özgü eril dünyasıyla ilişkisi açısından ele alındığında ev; kadınların evreni, mahremiyet ve gizliliğin dünyası olarak *haram*dır yani hem kutsaldır hem de onun parçası olmayan tüm erkekler için yasaktır (yemin ederken kullanılan "karım –veya evim– bana haram olsun ki..." deyişi buradan gelir) (karş. Birinci Bölüm'de s. 31). Evin karanlık kısmıyla anılan tüm özelliklerin bağlı olduğu kutsal solun, *hurma*'nın yeri eril şerefin (*nif*) koruması altındadır, tıpkı evin karanlık kısmının, ana direğin ko-

---

16 Yeni evine uyum sağlayan genç geline *tha'mmar* denir; bu, diğer anlamlarının yanı sıra "dolu" ve "dolduruyor" anlamına gelir.

17 Aurès Berberilerinde gerdeğe Pazartesi, Perşembe veya Cumartesi günü, yani uğurlu günlerde girilir. Bunun öncesinde, damat tarafının genç kızları, orta direk *hici*'ye, hepsi de tohumlarla dolu, altısı kırmızı, yeşil, sarı ve mor (bunlar gelini temsil eder), yedincisi beyaz (damadın temsil eder) tulumlar yaslarlar. Yaşlı bir kadın, *hici*'nin dibine cinleri kovmak için tuz serper, damadın erkekliğini arttırmak için toprağa bir iğne batırır ve doğu yönünde, bir hafta boyunca genç evlilerin yatağı olacak bir hasır serer. Gelinin akrabası kadınlar *hici*'ye güzel kokular sürerken annesi de toprağı sürerken yapıldığı gibi yere hurma saçar, çocuklar kapışır. Ertesi günü damadın yakın bir akrabası gelini *hici*'nin yanına getirirken annesi yine hurma, un, şişmiş buğday, bal ve şeker saçar.

18 Bazı bölgelerde orta direğin çatalına saban demiri, ucu kapıya bakacak şekilde yerleştirilir.

ruması altında olması gibi. Bu noktadan sonra her tür kutsal uzam ihlali, bir toplumsal günah anlamı kazanır: Bu şekilde içinde insan bulunan evde hırsızlık yapmak gelenek ve göreneklere göre çok ağır bir suç sayılır çünkü bu aile reisinin *nif*'ine hakaret ve evin, dolayısıyla tüm cemaatin *hurma*'sına saldırı anlamına gelir[19]

Kadının eve kapanmış olduğunu söylemek, ancak eşzamanlı olarak erkeğin en azından gündüzleri, evden dışlanmış olduğunu gözlemlemekle mümkün ve anlamlıdır. Yazın erkek, güneş doğar doğmaz tarlaya veya köy evine gitmek zorundadır; kışın, tarlada değilse köy meclisinde veya avlu girişinin üzerindeki sundurmanın üzerine yerleştirilmiş divanlardadır. Geceleri de en azından kurak mevsimlerde erkekler ve sünnet olur olmaz oğlan çocukları, evin dışında, ya harman yerinde samanların yakınına bağlanmış eşek ve katırın yanında veya incir sergisinde veya tarlanın ortasında, nadiren de *thacma'th*[20] üzerinde yatarlar.

Gündüzleri evde fazla bulunan, şüpheli veya gülünç duruma düşer: kadınların arasında duran ve "kümeste tavuk gibi evde kuluçkaya yatan" sıkıcı adamlar "ev erkeği"dir. Kendisine saygısı olan erkek, ortalara çıkmak, sürekli başkalarının bakışlarını taşımak, onlarla karşılaşmak, yüzleşmek (*kabel*) zorundadır. Erkekler arasında erkektir (*argaz yer irgazen*)[21] Başkalarının, metni ve tüm sahne oyunlarını bilen ve en ufak çeşitlemeyi takdir edebilen işbilir izleyicilerin önünde oynanan bir tür tiyatro olan şeref oyunlarının kazandığı önem buradan kaynaklanır. Böylece tüm biyolojik etkinliklerin –yeme, uyuma, üreme– özellikle kültürel evrenden uzaklaştırılması ve doğanın sırlarının ve mahremiyetin sığınağı olan eve,[22] doğanın idaresine hasredilmiş ve kamusal hayattan dışlanmış kadının dünyasına sürülmesi anlaşılır. Dışarıda sarf edilen erkek emeğine karşıt olarak kadın emeği, gizli ve karanlıkta kalmaya mahkûmdur ("Allah esirgesin") denir: "İçeride, süte düşmüş sinek gibidir, durmadan çırpınır; emeği dışarıdan (yukarıdan) görülmez." Birbirine çok benzeyen iki özdeyiş, yer üstündeki mezar ev ile yer altındaki ev olan me-

19 Misafirin evin hanımına "görümlük" denen bir miktar para verdiği bilinir: Bu yalnızca ilk kez misafir olunan bir evde değil, düğünden üç gün sonra gelinin ailesinin evine gidince de verilir.

20 Kurak mevsim ile yağmurlu mevsim arasındaki ritme bağlı ikilik, kendisini başka şeylerin yanı sıra ev içi düzende de gösterir. Evin aşağı kısmıyla yukarı kısmı arasındaki karşıtlık, yazın, kadın ve çocukların uyumak üzere çekildiği, ardiye olarak kullanılan ev ile ocak ve el değirmeninin yerleştirildiği, yemeklerin yendiği ve yeri geldiğinde kutlama ve törenlerin yapıldığı yer olarak avlu arasındaki karşıtlık biçimini alır.

21 Erkekler arasındaki ilişkiler, dışarıda kurulmak zorundadır: "Dostlar dışarlık dostlardır, *kanun* dostları değil."

22 "Tavuk pazarda yumurtlamaz."

zar dışında mekânı olmayan kadının durumunu tanımlar: "Evin mezarındır"; "Kadının iki mekânı vardır, evi ve mezarı."

Bu şekilde ev ile erkekler meclisi arasındaki, özel hayat ile kamusal hayat arasındaki veya günışığının açıklığı ile gecenin sırrı arasındaki zıtlık, evin alçak, karanlık ve geceye dair kısmıyla yukarı, asil ve aydınlık kısmı arasındaki zıtlığı tam anlamıyla karşılar.[23] Dış dünya ile ev arasında kurulan karşıtlık, bu ilişkinin terimlerinden birinin, yani evin onu diğer terime karşıt kılan ilkelere göre bölünmüş olduğu anlaşılırsa tam anlamıyla kavranabilir. Dolayısıyla evin, dişi ile erkek gibi, gündüz ile gece gibi, ateş ile su gibi, dış dünyanın zıddı olduğunu söylemek, hem doğru hem yanlıştır çünkü bu zıtlığın ikinci terimi, her defasında kendi içinde ve kendi karşıtına bölünür.[24]

Kısacası, en görünürdeki eril (veya gündüz, ateş vs.)/dişil (veya gece, su vs.) zıtlığı, eril/[dişil-eril/dişil-dişil] zıtlığını ve aynı şekilde eril/dişil :: dişil-eril/dişil-dişil benzeşliğini gizleme tehlikesi taşır. Burada ilk zıtlığın, ikincisinin dönüşümünden başka bir şey olmadığını görüyoruz, bu da referans sisteminde bir değişimi varsayar. Bu değişimin sonunda dişil-erilin karşısına dişil-dişil konulmaz ve birlikte oluşturdukları küme, üçüncü bir terime karşı konulur: dişil-eril/dişil-dişil dişil (=dişil-eril+dişil-dişil)/eril.

Tüm evreni düzene koyanlar ile aynı homolojilere ve karşıtlıklara göre örgütlenen bir mikrokozmos olarak ev, evrenin geri kalanıyla da bir homoloji ilişkisi sürdürür. Ama başka bir bakış açısından, bütünüyle ele alındığında evin dünyası, dünyanın geri kalanıyla; ilkeleri, evin iç uzamını olduğu kadar dünyanın geri kalanını ve de daha genel anlamda, varoluşun tüm alanlarını düzenleyen bir karşıtlık ilişkisi içerisindedir. Böylelikle, dişil hayatın dünyası ile erkekler şehrinin dünyası arasındaki karşıtlık, karşı karşıya getirdiği iki karşıtlık sistemiyle aynı ilkelere dayanır. Bunun sonucu olarak, karşıtlıklarını oluşturan *principium divisionis*, karşıt alanlara uygulandığında karşılığında bu alanlar arasında karışıklığa yol açmadan bir tutarlılık ekonomisi ve fazlası yaratır. Kuşkusuz mitsel-ayinsel bir sistemin kullanabileceği en basit ve en güçlü yapılardan biri olan a: b :: b1: b2 aynı zamanda bu bölünme ilkesini sürekli tekrarlayarak uygulayıp sınırsız sayıdaki veriyi tek bir sıralamaya dahil edebilir. Sonuçta, evin her iki kısmı da (ve dolayısıyla burada bulunan nesnelerin ve gerçekleştirilen etkinliklerin her biri) bir biçimde, ya birincil olarak evin evrenine dâhil olduğu ölçüde dişil (geceye dair, karanlık) ve ikincil ola-

23 Ev ile *thacma'th* arasındaki zıtlık, iki yapının planları arasında açıkça görülür: Ev ön kapıdan açılırken köy meclisi, boydan boya iki duvar kalkanına açılan üstü kapalı uzun bir geçit gibidir.

24 Bu yapı, mitsel-ayinsel sistemin başka alanlarında da örneğin günün ve yılın yapısında da bulunur.

rak bu evrenin bölünmelerinden birine veya diğerine dâhil olmasıyla dişil veya eril olarak iki düzeyde nitelendirilir. Böylelikle örneğin "Erkek dışarının lambasıdır, kadın içerinin lambasıdır" diyen atasözünü; erkeğin gerçek ışık, gündüz ışığı, kadının karanlık aydınlık, karanlığın ışığı olduğu şeklinde anlamak gerekir. Zaten ay için kadın ne ise güneş için de erkeğin o olduğu bilinir. Aynı şekilde yün işinde kadın, dokumanın beyazlığı mutluluğu temsil eden faydalı korumasını temsil eder.[25] Dişil etkinliğin asli aracı olan dokuma tezgâhı, benzeri saban gibi doğuya yaslanmıştır; aynı zamanda ev sistemi içerisinde doğu, koruma sembolü olarak eril bir değerdir. Aynı şekilde, közün, saklanmış, dişil, gizli ateşin saklı bulunduğu, (kendisi de annenin karnıyla özdeşleştirilen) evin göbeği olan ocak, mutfağı ve erzakın idaresini ilgilendiren her şeyde tam bir yetkeyle donanmış olan kadının sahasıdır.[26] Kadın yemeğini ocağın başında yerken erkek odanın ortasında veya avluda yer. Bununla birlikte ocak ve etrafındaki taşlar, ister kem gözden veya hastalıktan korunmak söz konusu olsun ister iyi havayı çağırmak; büyüsel etkililiklerini, ateşin, kurunun ve güneş ısısının düzenine dâhil olmalarından alırlar.[27] Evin kendisi de çifte anlamlıdır: Doğa ile kültür gibi, kamusal dünyaya karşıt olduğu doğru olmakla birlikte, başka bir ilişkide ev aynı zamanda kültürdür; vahşi doğanın cisimleşmiş hali olan çakal için, evi yoktur denmez mi?

Ev ve onun uzantısında köy,[28] bütün memleket (*la'mmara* veya *thamurth i'amaran*), insanların yaşadığı çevre, belli bir ilişkide, *lakhla* denen insansız arazilere, boş ve verimsiz uzama karşıt olarak konumlanır. Böylece Maunier'ye göre, Taddertel-Cedid sakinleri köyün dışında ev yapanların, ailelerinin soyunun tükenmesini göze aldıklarına inanıyorlardı. Aynı inanç, başka yerlerde de vardır ve ancak evden (*thabhirth*) uzak olsa da bostan için, meyve bahçesi (*thamazirth*) için veya incir kurutma yerleri (*tarha*) için istisna düşünülebilir; bunlar bir biçimde köye ve bereketine katkıda bulunan yerler-

25 "Beyaz günler" mutlu günler anlamına gelir. Evlilik ayinlerinin işlevlerinden biri de kadını "beyaz" kılmaktır (süt serpme vb.).

26 Demirci, kadın gibi tüm gününü içeride, ateşin başında geçiren erkektir.

27 Ocağı karanlık kısmın karşıtı kılan bir dizi yasak nesne ve ayin vardır. Örneğin geceleri küle dokunmak; ocağa tükürmek, su atmak veya başında ağlamak yasaktır (Maunier). Aynı şekilde hava değişikliği için yapılan ve tersine çevirme üzerine kurulu ayinler, evin kuru kısmı ile yaş kısmı arasındaki karşıtlığı kullanırlar. Örneğin, yaştan kuruya geçmek için, geceleyin eşiğe yünü sıkıştırmaya yarayan bir tarak (ateşle üretilen ve dokumayla özdeşleştirilen nesne) ve kızgın kor konur; bunun tersine, kurudan yaşa geçmek için tarama ve sıkıştırma tarakları suya batırılıp gece eşikte bırakılır.

28 Köyün de tüm ziyaretçilerin saygı göstermesi gereken bir hurması vardır. Bir eve, bir camiye, bir harman yerine girerken ayakkabıları çıkarmak gerektiği gibi, bir köye girince de yere ayak basmak gerekir.

dir. Ama bu karşıtlık, her ikisi de eril ve dişil ilkelerin, güneşin ateşi ile toprağın neminin birleşiminin ürünü olan erkeklerin verimliliği ile tarlaların verimliliği arasındaki homolojinin dışında kalmaz. Aslında ister tarım yılını düzenleyen karşıtlıklara ve dolayısıyla tarım takviminin ritmine tabi mutfak söz konusu olsun; ister kuru mevsimden yaş mevsime geçişi belirleyen ocağın ve taşlarının (*iniyen*) yenilenmesi ayinleri olsun; ister genel olarak, topo-kozmosun küçültülmüş bir imgesi olarak evin içinde gerçekleştirilen bütün ayinler olsun, insanların ve toprağın verimliliğini arttırmaya yönelik ayinlerin çoğunun temelinde bu homoloji yatar. Kadınlar tarım ayinlerine dâhil olduklarında da ayinsel edimleri temellendiren ve onlara büyüsel etkililiklerini sağlayan, her tür verimliliğin en üst biçimi olan, insan verimliliği ile toprağın verimliliği arasındaki homolojidir. Evin içinde yapıldıkları için evle ilgili görünen ama tarlanın verimliliği ile evin verimliliğini sağlamaya yönelik sayısız ayin vardır. Tarlanın dolu olması için evin dolu olması ve kadının; başka şeylerin yanı sıra erkeğin ürettiği şeyleri biriktirmeye, korumaya ve tasarruf etmeye ve bir anlamda eve girebilecek bütün malları tespit etmeye kendini adayarak tarlanın verimliliğine katkıda bulunması gerekir. "Erkek su arkıdır, kadın leğendir" derler, biri getirir, diğeri tutar ve saklar. Erkek "sepetlerin asıldığı kancadır" azığı üslenir, örümcek gibi, pislikböceği veya arı gibidir. Erkek getirir, kadın yerleştirir, korur ve esirger. Kadın şöyle der: "Malına köseği gibi bak. Bugünü var, yarını var, mezar var; Allah yiyeni değil, bırakanı affeder." "Esirgeyen bir kadın çiftte iki öküzden yeğdir." "Dolu memleket"in "boş alana" (*lakhla*) karşıt olması gibi "dolu ev" de (*la'mmara ukham*) yani çoğu kez esirgeyen ve biriktiren "ihtiyar kadın", "evin boşuna" (*lakhla ukham*) yani çoğu kez "gelin"e karşı konumlandırılır.[29] Yazın güneşin verimli ışığının ve böylece bereketin içeri girmesi için kapı bütün gün açık bırakılır. Kapalı kapı, kıtlık ve kısırlıktır: Eşiğe oturmak mutluluğun ve bolluğun geçişini engellediği için iyi sayılmaz. Birine refah dilemek için "kapın hep açık kalsın" veya "evin cami gibi açık olsun" denir. Zengin ve cömert adam için "evi cami gibi zengin-fakir herkese açık, dopdolu, hem peksimetten, hem kuskustan" (*tha'mmar*); cömertlik, refahı güvence altına alan bir refah tezahürüdür. Kadına düşen teknik ve ayinsel eylemlerin çoğunun nesnel yönelimi evi yapmaktır, tıpkı *thigecdith*'in çatal ağzının *asalas alemmas*'a açılması gibi, dışarıdan

---

29 *Ammar*, kadın söz konusu olduğunda iyi ev kadını ve tutumlu demektir; aynı zamanda bir yuva kurmak ve dolu olmaktır. *Ammar*, *ikhla*'ya, yani müsrif ve aynı zamanda kısır ve yalnız erkeğe veya yine *enger*, bekâr ve kısır erkeği yani çakal gibi, yuva kuramayan vahşi bir beceriksize karşıt olarak tanımlanır.

gelen refahı tutan kap, toprak gibi erkeğin içine attığı dölü alan karın gibi. Tersinden bakıldığında da kendisine verilen emaneti elinden almaya yönelik merkezkaç kuvvetlerin tümünün eylemlerini etkisiz hale getirmektir. Örneğin bir çocuğun veya bir buzağının doğumu sırasında veya toprak ilk sürülürken evden ateş vermek yasaktır.[30] Harman zamanının sonunda evden hiçbir şeyin çıkmaması gerekir ve kadın, ödünç verdiği her şeyi geri alır. Buzağılamadan sonra üç gün evden süt çıkmaz; yeni gelin, düğünden sonra yedi gün eşiği geçemez; lohusa kırk gün geçmeden evden çıkamaz; bebek Aïd Seghir'den[31] önce çıkarılmamalıdır. El değirmeni asla ödünç verilmemelidir ve boş bırakılması da eve açlığı çeker; dokuma tamamlanmadan dışarı çıkarılmamalıdır; toprak sürülürken ilk dört gün ateş vermek, süpürge yapmak, dışarı çıkarmak yasaktır. Ölünün evden çıkışı, evin bereketini kaçırmasın diye "kolaylaştırılır";[32] "ilk çıkışlar", örneğin buzağıladıktan dört gün sonra ineğin çıkışı, kurbanlarla yapılır.[33] "Boşluk" bir boşaltım ediminin sonucunda ortaya çıkabilir; iki çift sürme günü arasında eve giremeyecek olan saban veya çiftçinin ayakkabıları (*arkassen*) gibi *lakhla* ile, boş uzamla bağdaştırılan nesneler veya ihtiyarlar gibi kısırlık taşıdıkları ve evlere hırsız girmesine veya satılmasına neden oldukları düşünülen bazı insanlarla da gelebilir. Bunun karşısında, evin temeli atılırken ilk taşın üzerine hayvan kanı döktükten sonra (şekli çiftleşmeyi hatırlatan ve verimlilik ayinlerinin çoğunda rol oynayan) bir düğün lambasının parçalarını atmak gibi veya bir yeni gelini eve girdiğinde tohum dolu bir tuluma oturtmak gibi çok sayıda ayin de evin "dolmasını" sağlamayı hedefler. Eve her ilk giriş, iç dünyanın doluluğuna karşı bir tehdit oluşturduğundan, önleyici ve Tanrı rızasını kazanmaya yönelik eşik ayinleriyle savılmalıdır. Yeni bir çift öküz, evin hanımı *–thamgharth ukha–* gördüğümüz gibi, "evin bolluğu" *–la'mmara ukham–* tarafından eşiğe üzerine bir el değirmeni konmuş bir koyun postu bırakılarak ve un alarak (*bab errazk*, erzak ka-

---

30 Bunun tersine başlangıç ve tamamlanma zamanlarında ocağa yeni taşlar konur, bu iyinin ve hayrın girmesidir; aynı zamanda bu zamanlarda üretilen erzak bolluk ve bereket getirir. Eğer bu taşlardan birinin üzerinde beyaz bir solucan görülürse o yıl bir bebek doğacaktır; yeşil bir ot görülürse hasat iyi olacaktır; bir karınca, sürünün artmasıdır; bir tespihböceği yeni bir büyükbaşa delalet eder.

31 Aïd Seghir, kelime anlamı "küçük bayram", İslâm inancında Ramazan Bayramı – e.n.

32 Ölen büyük biriyse teselli etmek için "size *baraka* [bereket] bırakacak", eğer bir bebekse "*baraka* evden çıkmadı" denir. Ölü, başı kapıya çevrilecek şekilde kapının yakınına yerleştirilir; su ahır tarafında ısıtılır ve ölü ahırın girişinde yıkanı; bu ateşin külleri ve kalıntıları evin dışına dağıtılır; ölüyü yıkamak için kullanılan tahta üç gün evin dışında kalır; cenazeden sonra cumadan bir sonraki cumartesiye kadar kapıya üç çivi çakılır.

33 İnek eşiğe konulmuş bir bıçağın ve baklaların üzerinden geçmelidir; bu sırada ocağa ve eşiğe süt damlaları serpilir.

pısı da denen *alamsir*) karşılanır. Ahıra ve oradan da eve ("ineksiz bir ev boş bir evdir" denir) verimlilik getirmeye yönelik ayinlerin çoğu, sütü, yeşil-maviyi (*azegzav* aynı zamanda çiğdir, *thizegzavth*), otu, ilkbaharı, doğal dünyanın ve insanın çocukluğunu birleştiren yapısal ilişkiyi pekiştirme eğilimindedir. Yaşı ve işlevi dolayısıyla hem tarladaki hem ahırdaki büyümeye katkıda bulunan genç çoban, ilkbahar ekinoksunda *azal*'ın dönüşü sırasında, kapının kirişine asmak için "kırlarda rüzgârla sallanan ne varsa" (çoğu kez koruma amacıyla ve kovma ayinlerinde kullanılan zakkum ve tarlalar arasındaki ayrım çizgilerini belirleyen adasoğanı hariç) toplar. Ahırın eşiğine kimyon, aselbent ve çivit[34] içeren bez bir torba konurken şöyle denir: ""Ey yeşil-mavi (*azegzav*) yağ bozulmasın!" Yayığa yeni toplanmış otlar asılır ve bu otlar sütün konacağı kap kacağa sürtülür.[35] Yeni gelinin eve girişi, evdeki bolluk ve verimlilik açısından en önemli olaydır. Hâlâ onu baba evinden getiren katırın üstündeyken ona su, buğday tohumları, incirler, cevizler, pişmiş yumurtalar veya lokmalar gibi kadının ve toprağın verimliliğiyle özdeşleştirilen şeyler sunulur ve o da bunları eve doğru fırlatır, böylece eve getirmesi gereken bolluk ve bereketi bir anlamda önceler.[36] Kapı eşiğinden, eşinin ana babasından birinin veya Maunier'ye göre bir siyahın sırtında (ama asla kocasının sırtında değil) geçer. Böylece bu kişilerin araya girmesi, iki zıt dünyanın kavuşma noktası olan eşiği mesken tutan, doğurganlığını etkileyebilecek olan kötü güçleri engeller: Bir kadın asla çocuğunu tutarak eşiğin yanına oturmamalıdır; küçük çocuk ve yeni gelin eşiğe çok sık basmamalıdır.

Bu şekilde doğurganlığı eve getiren kadın, kendi payına, tarım dünyasının verimliliğine de katkıda bulunur. İçerinin dünyasına mahkûm olmakla birlikte içerideki bolluğu sağlayarak ve eşiğin bekçisi sıfatıyla evrenin kısımlarından her birinin diğerine ancak boşluk sunarak doluluk bekleyebileceği ve sadece büyünün mantığıyla kavranabilecek karşılıksız alışverişleri kontrol ederek dışarısı üzerinde de etkide bulunur.[37]

Ama gerek iç düzenlenmesinde olsun, gerek dış dünyayla ilişkisinde olsun evi tanımlayan bu iki karşıtlık sisteminden hangisinin ön plana çıkacağı, evin eril bakış açısından mı yoksa dişil bakış açısından mı görüldüğüne göre

---

34 Sırasıyla sarı, kırmızı ve mavi renklerdeki bitkiler – e.n.

35 Bazen sütün konacağı kaba, genç çobanın guguk kuşunu ilk duyduğunda eline aldığı ve başına koyduğu taş konur. Sütün kazmanın halkasından geçirildiği veya kabın içine bir tutam toprak atıldığı da olur.

36 Aynı zamanda üzerine su serpilebilir veya su ve süt içirilebilir.

37 Kapıya asılan farklı nesnelerin ortak özelliği, doluyu ve iyiyi içeriye sokarken, boşluğu ve kötülüğü durdurmakla yükümlü olan eşiğin çifte vazifesini ortaya koymaktır.

değişir. Erkek için ev, girildiğinden çok, çıkılan bir yer iken; kadın bu iki yer değiştirmeye ve beraberinde gelen farklı ev tanımlarına ancak tersi bir anlam ve önem verebilir çünkü dışarı doğru hareket, onun için dışarı atmaktan ibarettir ve içeri doğru, yani eşikten ocağa doğru hareket de özellikle ona düşer. Dışarı doğru hareketin anlamı, en iyi annenin doğumdan yedi gün sonra, "oğlunun cesur olması için" yaptığı ayinde görülür: Eşiğin üstünden atlayarak sağ ayağını yapağı tarağının üzerine koyar ve karşısına çıkan ilk oğlanla kavgaya tutuşmuş gibi yapar. Çıkış, başka erkeklere ve şeref konusunda yapağı tarağı kadar dişli bir erkek olarak *göğüs germek* gereken tehlikelere ve sınavlara doğru götüren, özellikle eril bir harekettir.[38] Çıkmak veya daha doğrusu açmak (*fatah*), sabahta olmakla (*sebah*) eşdeğerdir. Kendine saygısı olan adam, güneş yükselirken evden çıkmalıdır, sabahları evden çıkmak bir tür doğumdur. Güne başlarken karşılaşılan şeylerin önemi buradan gelir, kötü bir karşılaşma olduğunda (demirci, boş bir tulum taşıyan kadın, çığlık veya kavga, biçimsiz bir varlık) "sabaha yeniden başlamak" veya "yeniden çıkış yapmak" bu nedenle önemlidir. Örneğin, sorumluluklarının bilincinde olan saygıdeğer bir adam, erken kalkmalıdır: "İşini erken halletmeyen hiç halledemez" veya "*Suk* sabahın işidir"; "*Azal* (gün ortası en sıcak zaman) ortasına kadar uyuyan pazarı boş bulur." Hepsinden önemlisi sabah, dinlenmeye ayrılan geceden sonra karar verme vaktidir. Sabah ışıkla, şansla, iyilikle yapısal olarak benzeşim ilişkisi içindedir. Sabah erkenden kalkmak, hayra alamettir (*laftah*, hayırla açmak). Erken kalkan, uğursuz karşılaşmalardan korunur; yola en son çıkan ise tersine, gitmek için günün yükselmesini bekleyen tekgözlüden[39] veya arkada kalan topaldan başka yol arkadaşı bulamaz. Horozun ötüşüyle uyanmak, sabah meleklerinin himayesine girmek ve onlara minnet sunmaktır; şükretmek, "meleklerin kendi yerine karar vermesini" sağlamaktır.

Böylece evin yön durumuna verilen önem anlaşılır: Aile reisinin barındığı ve bir ahırı olan esas evin ön yüzü, neredeyse hep doğuya bakar. Ana kapı –evin arka kısmına, bahçeye açılan, kadınlara ayrılmış dar ve alçak kapının aksine– çoğu kez doğu kapısı (*thabburth thacherkith*) veya sokak kapısı, yukarı kapı, büyük kapı olarak adlandırılır.[40] Köylerin serimi ve ahırın aşağıda-

---

38 Kız çocuk doğduğunda yumuşak ve esnek bir ipek eşarba sarılırken oğlan, biçilen ekinleri bağlamak için kullanılan kuru ve pürtüklü bağlarla kundaklanır.

39 Fransızca *borgne*, eski dilde "yekçeşm" ve "aver" olarak da bilinir. Sahip olduğu tek gözün dünyaya yöneldiğine ve ahirete yönelecek gözünün olmadığına inanılan kötücül güç – e.n.

40 Tersine bir yönlendirmenin (evin planına bakıldığında görüldüğü gibi) nadiren de olsa mümkün olduğu açıktır. Batıdan gelen her şeyin fenalık getireceği açıkça söylenir ve bu yöne açılan bir kapı ancak karanlık ve kısırlık alır. Gerçekte eğer "ideal" planın tersi az bulunur bir şeyse bunun ne-

ki konumu düşünüldüğünde evin yukarı kısmı ocakla birlikte kuzeyde, ahır güneyde ve dokuma tezgâhının yaslandığı duvar da batıda bulunur. Bunun sonucu olarak eve girmek için kullanılan kapı, doğudan batıya doğru yönelir: Bu, esas yönelime uygun olarak, evden çıkma hareketinin tersidir, doğuya, yani yukarı, iyiye ve hayra doğru. Çiftçi, sığırlarının koşumlarını bağlamadan ve çözmeden önce onları doğuya yöneltir ve toprağı sürmeye batıdan başlayıp doğuya doğru gider; aynı şekilde biçiciler kıbleye dönerler ve kurbanlık dana da doğuya doğru yatırılıp kesilir. Ana yönlere uygun olarak gerçekleştirilen eylemler, yani grubun refahını ve verimliliğini ilgilendiren önemli eylemler bütünü saymakla bitmez.[41] Şimdi evin iç düzenine geri dönersek, yön durumu, dış uzamın yönünün tam tersidir, sanki ön duvarın etrafında veya eşiği eksen alarak yarım bir dönüş yapmış gibidir. Eşiği geçer geçmez karşımıza çıkan ve doğrudan sabah ışığıyla aydınlanan dokumacı tezgâhı duvarı içerinin ışığıdır (kadının içerinin lambası olması gibi), yani aydınlığını ödünç aldığı dış doğunun simetriği olan iç doğudur.[42] Ön duvarın karanlık ve iç yüzü, evin batısını, kapıdan *kanun*a, "yılın kapısı"na, yaş mevsimin ve tarım yılının başlamasına karşılık gelen kapıya ilerlerken geride bırakılan uyku yeridir. Ve aynı şekilde iki kalkan duvarı, ahır duvarı ve ocak duvarı, hangi yüzlerine bakıldığına göre iki zıt yönde uzanırlar. Dışarının kuzeyine içerinin güneyi (yazı) karşılık gelir, yani evin, dokumacı duvarını karşımıza aldığımızda önümüzde ve sağımızda duran kısmı; dış güney ise iç kuzeye (kışa) karşılık gelir, yani evin kapısından ocağa doğru yöneldiğimizde arkada ve solda bulunan ahıra.[43] Evin karanlık (batı ve kuzey köşeleri) ve aydınlık (doğu ve güney köşeleri) kısımlara ayrılması yılın yaş ve kuru mevsimlere ayrılmasına tekabül eder. Kısacası duvarın her dış yüzüne (*essur*), iç uzamın, iç karşıtlıklar sisteminde simetrik ve ter-

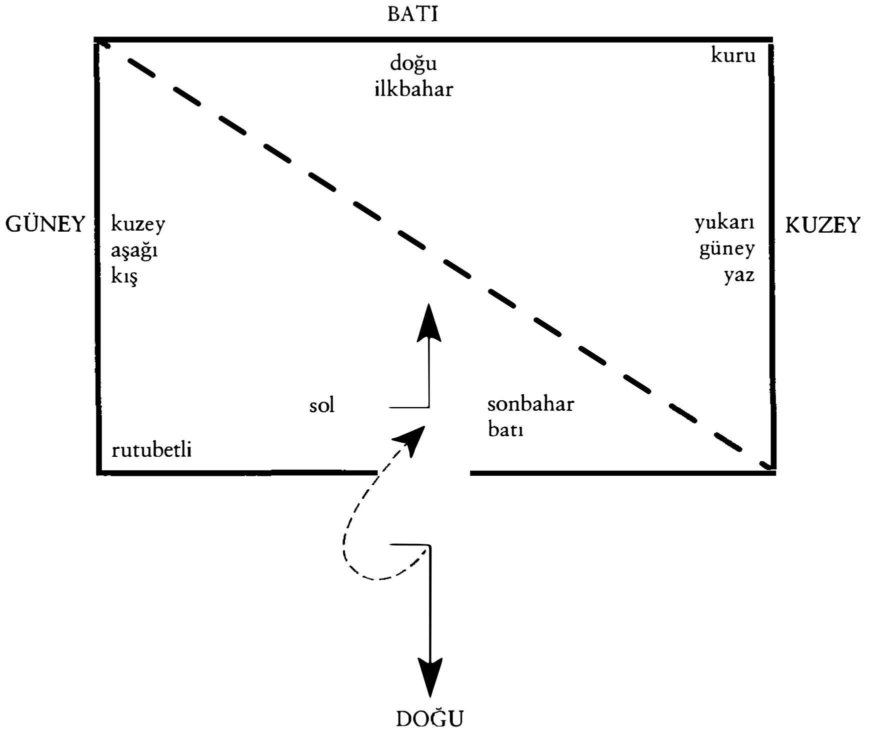
deni, öncelikle avluya dik açıyla yönelen ikinci evlerin çoğu kez mutfağı ve ahırı olmayan basit yatak odaları olmasındandır ve ana evin ön yüzünün ters köşesinde avlu çoğu kez doğuya dönük olan komşu evin duvarıyla kapanır.

41 Bir olay patlak verdiğinde seferber olan (aile üzerine kurulu toplumsal birimlerle tamamen ilgisiz olmaktan, üst üste binmeye uzanan çok çeşitli ilişkileri olan) siyasi ve savaşçı birliklerin, iki *şuf*ın birinin yukarı (*ufella*) *şuf* ve diğerinin aşağı (*buadda*) *şuf* veya sağ (*ayafus*) *şuf* ve sol (*azelmadh*) şuf veya yine doğu (*acherki*) ve batı (*aghurbi*) *şuf*ları olarak adlandırıldığını biliyoruz. Daha az rastlanan bu sonuncu adlandırma, (*şuf*lar arasındaki geleneksel çatışmaların mantığının dayandığı) ayinsel oyunların taraflarını tanımlamak için korunmuştur ve günümüzde çocuk oyunlarının söz dağarında karşımıza çıkar.

42 Ev sahibinin misafirini evin şeref köşesinde, dokumacı tezgâhının tarafında ağırladığı (*kabel*) hatırlanabilir.

43 Dört ana yönü ve dört mevsimi de, yukarıda sunulan karşıtlıklar ve benzeşimler dizisine eklemek gerekir (Zaten bu anlamlandırmaların bütün olarak mitsel-ayinsel sisteme aidiyeti ve denkliği kanıtlanabilir); ... kültür : doğa :: doğu : batı :: güney : kuzey :: ilkbahar : sonbahar :: yaz : kış.

ŞEMA 2.2



sine bir anlam taşıyan (Kabiliyelilerin *tharkunt*, yani köşe diye adlandırdıkları) bir bölgesi tekabül eder; iki uzamın her biri, diğerine göre bir yer değiştirme, yani ekseni eşik olan bir yarım dönüş gerçekleştiren hareketler sınıfı olarak tanımlanabilir. Eğer eşiğin büyüsel sınır işlevini, mantıksal bir ters yüz etme yeri olmasına ve bedenin hareketleriyle ve toplumsal olarak nitelenen yollarla ilintili olarak tanımlanmış iki uzam arasındaki zorunlu karşılaşma ve geçiş yeri sıfatına borçlu olduğunu fark etmezsek, sistemde eşiğe düşen simgesel değeri ve ağırlığı hiçbir zaman tamamen anlayamayız.[44] Eşik mantıksal olarak dünyanın tersine çevrildiği yerdir.[45]

44 Bazı Kabiliye bölgelerinde yeni gelin ve yeni sünnet olmuş bir oğlan (aynı kutlama sırasında) eşikte buluşmalıdır.

45 Böylece eşiğin doğrudan veya dolaylı bir biçimde, temel karşıtlıkları ters yüz ederek şeylerin akışını tersine çevirmeye yönelik ayinlerle özdeşleştirildiğini anlıyoruz. Örneğin iyi hava veya yağış elde etmek için yapılan ayinler veya belli dönemler arasında eşikte gerçekleştirilenler (örneğin *Ennayer*, güneş yılının ilk gününden önceki gece kapı eşiğinin altına muskalar gömülür).

Bu şekilde, her evrenin kendisine göre şark yönü vardır. Büyüsel sonuçları ve anlamları itibarıyla en yüklü olan iki yer değiştirme, ayinsel kontrolü ve gerçekleştirmesi kadına düşen, bolluk getirmesi gereken, eşikten ocağa gidiş ve açılış değeriyle geleceğin ve özellikle de tarımsal çalışmanın geleceğinin getireceklerini içeren eşikten dış dünyaya gidiş, hayırlı yöne uygun olarak yani batıdan doğuya doğru gerçekleştirilebilir.[46] Ev uzamının çifte yönelimi, sağı, yukarıya, ışığa ve hayra bağlayan ilişki kesilmeden, bu hükme bağlı büyüsel faydayı koruyarak hem ilk hem ikincil anlamıyla sağ ayakla girilebildiği gibi çıkılabilmesini de sağlıyor. Dolayısıyla eşiğin etrafındaki yarım dönüş tabiri caizse büyüsel faydanın azami hale getirilmesini sağlar; çünkü merkezcil hareket ve merkezkaç hareket, ışığa doğru girilip yine ışığa doğru çıkılacak şekilde düzenlenmiş bir uzamda gerçekleştiriliyor.[47]

Bu iki simetrik ve ters yüz uzam, birbirinin yerini alamaz, hiyerarşiktir; içerisi, eril uzamın aynadaki yansıması, tersine imgesidir.[48] Sadece kapının yeri açıkça belirtilmişse ve uzamın iç düzenlenmesi özneler tarafından hiçbir zaman bilinçli bir şekilde öğrenilmiyorsa ve istenmiyorsa bu tesadüf değildir.[49] Evin yönü asıl olarak dışarıdan tanımlanmıştır, erkeklerin bakış açısından ve erkekler tarafından ve erkekler için, erkeklerin çıktığı yer olarak. "Bir eve bolluk veren kadındır; dışını güzelleştiren erkektir." Bir ev, imparatorluk içinde imparatorluktur ama her zaman tabi kalır; çünkü arketipsel dünyayı tanımlayan tüm ilişkileri ve tüm özellikleri gösterdiğinde bile tersine bir dünya olarak, ters dönmüş bir yansıma olarak kalır.[50] "Erkek dışarının lambasıdır, kadının içerinin lambasıdır." Görünürdeki simetri yanıltıcıdır: gündüzün

46 Evin dört köşesiyle dört ana yön anasındaki mütekabiliyet, Aurès'te Tanrı rızası için yapılan bazı ayinler sırasında açıkça gözlemlenebilir: yılbaşında ocağın yenilenmesi sırasında Şauia kadını lokma pişirir ve ilk pişeni dört parçaya ayırıp evin dört köşesine fırlatır. İlkbaharın ilk gününün ayinsel yemeğiyle de aynı şeyi yapar. (Karş. M. Gaudry, *La Femme chaouia de l'Aurès*, Librairie orientaliste, L. Gethner, Paris, 1928, s. 58-59).

47 Aynı yapının zaman düzeni için de geçerli olduğunu başka bir yerde göstermeye çalışacağız. Ancak burada, büyüsel düşüncenin çok genel bir biçiminin söz konusu olduğunu göstermek için çok benzer başka bir örnek yeterli olacaktır. Bencheneb, Mağripli Arapların, bir atın sağ ön ayağının ve sol arka ayağının beyaz olmasını hayra yorduklarını aktarır. Böylesi bir atın sahibi çok mutlu olacaktır çünkü beyaza binip beyazdan inecektir (Arap binicilerin, ata sağdan binip soldan indikleri bilinir) (Karş. Bencheneb, *Proverbes arabes d'Alger et du Maghreb*, cilt III, Pars, Leroux, 1905-1907, s. 312).

48 Tersine çevirme ayinlerinde, özellikle de iyi hava elde etmek için yapılanlarda ayna çok önemli bir yer tutar.

49 Bu da neden en iyi gözlemcilerin bile gözünden kaçtığını bize açıklar.

50 İç uzamda da iki karşıt kısım arasında hiyerarşi vardır. Daha önce saydığımız göstergelerin yanı sıra şu deyişi de hatırlayalım: "Er dolu ev, mal (*el mal*) dolu evden yeğdir" burada mal, hayvan anlamındadır.

lambası gecenin lambasına göre tanımlanır. "Erkek Allah'tan umar, kadın her şeyi erkekten bekler", "Kadın orak gibi eğridir." Evli kadın, erkeğin evinde kendi şark yönünü bulur ancak bu, bir garbın ters yüz olmasından başka bir şey değildir. "Genç kız batıdır" denmez mi?[51] Erkeğin, dünyanın şarkının yolunu seçerek sırtını eve dönmekle üstlendiği, dışarı doğru harekete tanınan ayrıcalık; uzaklaşma hareketinin kaçınılmaz kaynağı doğayı katiyetle reddetmenin bir biçiminden başka bir şey değildir.

Paris, 1963-1964

---

51 Bourdieu, şark (*orient*), garp (*occident*), doğu (*est*) ve batı (*ouest*) kelimelerini kullanıyor – e.n.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İrade ve Temsil Olarak Akrabalık

Oğlanlar ilkbaharın ilk günlerinde *kochra* oynarlar. Mantardan bir topun *(kochra)* etrafında çember olurlar ve ellerinde ucu eğilmiş bir sopa vardır, aralarında kura çekip kimin topu saklayacağına, kimin "babası" olacağına karar verirler. "Baba", "kızının" yayında durur ve onun çemberden, "evinden" çıkmaması için onu savunmak zorundadır. Tersine, diğer oyuncular da sopalarla iterek topu çemberden çıkarmaya çabalarlar. Eğer "kız" doğrudan bir oyuncuya dokunursa veya "baba" sopasıyla ona dokunarak "bu senin kızın" demeyi başarırsa, dokunulan oyuncu "kızın babası" olur ve ilk oyuncuyu bu görevden azat eder. En becerikli oyuncu "kızı" yakalayıp "kadını" yapabilir. Eğer "baba kızını" yakalayıp "eve" getiremezse ihtiyarladığı söylenir ve zayıflığıyla şarkı söyleyerek alay edilir. "İhtiyarladı, ihtiyarladı. Beni Kelleb'e çıktı, süt ile lokma yedi." Bazen, yenilenin gömleğinin altına, hamile kalmış bir kız gibi, bir top konur. "Babanın" ağlayana dek aşağılandığı da görülür.

Aïn Aghbel'den ayinsel bir oyun

Baba soyundan paralel kuzinle evlilik (*bent'amm*, babanın kardeşinin kızı)[1] rahatsız ettiği düşünce kategorilerine uygun yapılanmış zihinlere,

1 Bu çalışma, araya başka çalışmaların da girmesiyle 1960-1970 yılları arasına yayılmış bir araştırmanın sonucudur. Öncelikle Kabiliye'nin farklı köylerinde, daha sonra Collo bölgesinde, nihayet Şelif vadisinde ve Uarsenis'de evlilikle birleşen grupların göreli iktisadi konumlarını kabaca tanımlamaya çalışan soyağaçları toplanmıştı. Bu soyağaçlarının 1962-1964 yılları arasında yürütülen istatistik çözümlemesi, son derece kaba bazı ilişkilerin gözler önüne serilmesine yardımcı olmuştur: Örneğin *marabut* ailelerinde daha yüksek oranlarda içevlilik veya iktisadi eşitsizliklerin ayırdığı gruplar arasındaki evlilik mübadelelerinin asimetrisi. Ancak, paralel kuzenle evlilik oranlarını hesaplamaya kalkıştığımızda, kullanmak zorunda kaldığımız gruplandırmaların ve kesmelerin ne denli yapay ve soyut olduğunu hissetmemek mümkün değildi. Ritüelin çözümlemeleri açısından

Claude Lévi-Strauss'un terimiyle "bir tür skandal gibi"[2] görünebilir. Bu tür meşru bir yarı-ensest, teksoylu grup teorileri için olduğu kadar evlilik ittifakı teorisine de meydan okur. Aslında ayrı soyzincirlerinin yeniden üretiminin ve birbirini izleyen birimlerin kolayca tanımlanmasının ve kalıcılığının koşulu olan *egzogami* [dışevlilik] kavramı aracılığıyla teksoyluluk (*unilineal descent*) kavramını, yani bir bireyin statüsünü ana veya babadan –ve bunlardan sadece birinden– atalarının statüsüne bağlı alarak tanımlama olasılığını sorguya açtığı gibi, ensest tabusunu yani mübadele buyruğunu varsayan, kadına karşılık kadın mübadelesi olarak evlilik teorisine de soru işaretleri getirmektedir. Dışevlilik kuralı, kuvvetler, ayrıcalıklar ve yükümlülükler ya anne ya baba soyu üzerinden iletildiği için tanım olarak çakışamayacak ittifak grupları ile akrabalık grupları arasındaki ayrımı açıkça ortaya koyarken, içevlilik soyzincirleri arasındaki ayrımın silinmesi etkisini gösterir. Böylece gerçekten paralel kuzinle evlilik üzerine kurulu bir sistem durumunda belirli bir birey, büyükbabasına, hem anne hem de baba tarafından bağlı olur. Ama öte yandan grup, paralel kuzini, bu yarı-kız kardeşi soyzinciri içinde tutarak kendisini dışarıdan kadın almaktan ve böylece ittifaklar kurmaktan mahrum bırakır. Bu tür evlilikte kaideyi doğrulayan bir istisna görmek yeterli olur mu, yoksa ona bir yer, yani bir isim sağlayarak ortaya çıkaran algı kategorilerini tanzim etmek mi gerekir? Yoksa bu *düşünülemez*i üreten düşünce kategorilerini kökten bir şüpheyle mi incelemek gerekir?

---

sadece negatif bilgiler veren soyağacı incelemelerini bıraktığımızda, basit "varyantlar" olarak ele aldığımız, ayinlerin yapılışında gözlemlediğimiz *çeşitlemelerin*, evlilik örneğinde yapısal ve işlevsel olarak farklı birleşmelere tekabül ettiğini fark ettik. Farklı kabilelerden büyük aileler arasındaki evliliklerde bütünüyle gerçekleşen ritüel, paralel kuzenlerin evliliğinde en basit ifadesine indirgeniyordu: Böylece her evlilik (dolayısıyla ayinin aldığı biçimlerin her biri) ilkesi, açıkça ortaya konan ve itaat edilen bir normda veya bilinçdışı bir "modelde" değil, nesnel koşulların belli bir türünde yatan bir stratejinin belirli bir anı olarak görünüyordu. Dolayısıyla evlilik mübadeleleri, eşler arasındaki şecere ilişkisinin dışında, evlilik yoluyla birleşen grupların toplumsal yapıdaki konumları arasındaki nesnel ilişki kurulmadıkça, aralarındaki sembolik ve iktisadi mübadelelerin tarihi ve evlilik pazarlığı yapılırken uzlaşmaların durumu, bu pazarlığın tarihi, eşlerin hayatındaki anı (çocukluk mu ergenlik mi), uzunluğu, sorumlu failler, yol açtığı mübadeleler ve özellikle de başlık parası vb. ortaya konmadıkça anlaşılamaz. Bu, evlilik mübadelelerinin incelenmesinin ailelerin toplumsal ve iktisadi tarihiyle iç içe geçmesi anlamına gelir; soyağacı şeması bunun sadece iskeletini meydana getirir. Bu nedenle sonuna kadar gidemesek de bir ailenin toplumsal tarihini yazmaya çalıştık; sadece evlilik açısından bile tutarlı bir bilgi edinmenin sonu gelmiyordu. Sıradan bir soyağacı kaydının bir kenara bıraktığı her şeyi ölçmeye izin veren bu çalışma, burada önerilen teorik çözümlemelerin örneklerinin de çoğunu sağlamıştır.

2 Karş. C. Lévi-Strauss, "Le problème des relations de parenté", (ed.) J. Mergue, *Systèmes de parenté (Intervention aux entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes)* içinde, Ecole pratique des Hautes Etudes, Paris, 1959, s. 13-14.

Arap ve Berberi geleneklerinin hâlihazırdaki teorileri yalanlaması, Louis Dumont'un gösterdiği gibi, teksoylu gruplar ve evlilik ittifakları teorilerinin kendilerine evrensel teoriler görünümü vermelerine rağmen hem coğrafi hem epistemolojik anlamda "bölgesel teoriler" olarak kaldıklarını hatırlatır.[3] Bu teorilerin bazı temel özelliklerinin yalnızca bir kültürel geleneğe has özellikleri dayattığına dair eleştirinin evrensel olamayacağı aşikârsa da bazı nesnelerin özelliklerinin, özel bir ısrarla ortaya koydukları evrensel sorunları ifade ederek, her türlü coğrafi ve epistemolojik bölgeselcilikten kurtulmuş bir teorinin gelişimine katkıda bulunabilir. Bu şekilde, dışevlilik gruplarıyla oluşan ve paralel ve çapraz akrabalar arasında kesin bir ayrım yapan bir toplum örneğinde meşru olan "evlilik tercihi" kavramının, dışevlilik gruplarının olmadığı bir toplum örneğinde geçerli olmadığını gözlemlemek yeterli olabilir veya bu istisnada, sadece buyruk veya tercih kavramlarını değil, aynı zamanda soyzinciriyle tanımlanmış grup kavramını, toplumsal kimliği, sınırlandırılma ölçütleri kadar değişmez ve tekanlamlı olan ve üyelerinden her birine aynı şekilde ayrı ve sabit bir toplumsal kimlik sağlayan bütünlüğü ve öte yandan kurallara (nesnel olarak) uygun ve kurallara itaatle belirlenmiş olan *kural* ve *kuralların yönettiği davranış* kavramını da sorgulamak için bir neden mi görmek gerekir?

Babasoylu evlilik örneğinde buyruk ve kural dilinin yetersizliği o denli aşikârdır ki, Rodney Needham'ın[4] hukukun diliyle sınırlı bu dilin, belki de hiçbir zaman yerine getirilemeyecek geçerlilik koşullarıyla ilgili sorgulamalarına geri dönmemek mümkün değildir. Ancak kural, buyruk ve tercih kadar sık kullanılan ve evrensel kavramların epistemolojik statüsü hakkındaki bu sorgulama, örtük olarak varsaydıkları *pratik teorisi*ne varmaktan kaçınamaz. Akrabalık isimleri ile "akrabalık tutumları" arasında tümdengelen bir ilişki olduğunu sessizce varsaymadan, Malinowski'nin deyişiyle "akrabalık cebi-

---

3 "Antropoloji çoğu kez belirli bölgesel kültürlere karşılık gelen yarı-soyut teorilerden bunları kapsayan evrensel bir teoriye geçişin zorluğunu giderek daha açıklıkla fark etmektedir. Birleşme grupları teorileri ile Afrika toplumları, en azından bazıları, arasında var olan çok yakın ilişki fark edilmiştir. Aynı şekilde evlilik ittifakı teorisi, Güneydoğu Asya toplumları için kaçınılmazdır. Buna karşın, babasoylu paralel kuzenle evliliğin geçerli olduğu Arap toplumlarında uygulanamaz. Bu iki teori de kandaşlığa dayalı ve ayrışmamış sistemler karşısında silahsızdır; Lévi-Strauss'u alıntılarsak, akrabalık, toprak ile ilişkiden ayrılamaz ve gerçek bir 'sistem'den söz etmek gerekiyorsa bu ikisini birleştirmek gerektiği görülür. Kısacası henüz düşük bir soyutlama düzeyindeyiz ve elimizdeki en ilginç teorilerin her biri belli bir tür topluma veya belirli bir sisteme uygulanabiliyor." (L. Dumont, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Mouton, Paris, 1971, s. 119).

4 R. Needham, "The Formal Analysis of Prescriptive Patriliteral Cross-Cousin Marrige", *Southwestern Journal of Anthropology*, sayı 14, 1958, s. 199-219.

ri", zımnen de olsa bir akrabalık pratikleri ve "pratik" akrabalık teorisi olarak ele alınabilir mi? Ve akrabalar arasındaki düzenli ve düzenlenmiş ilişkilerin –Durkheim'ın son bir titizlikle hukuki veya yasal demek yerine, "yasavari" (*jural*) olarak adlandırdığı– pratiği hukukun kuralları gibi yönettiği sanılan kurallara itaatin bir ürünü olduğu farz edilmeden bu ilişkiye antropolojik bir anlam verilebilir mi?[5] Nihayet, faillerin tüm ilişkilerinde ve başından itibaren grup aidiyetleriyle tanımlandıkları ve kestirmeden gitmek gerekirse; faillerin, çıkarları doğrultusunda grupları belirlemesinden ziyade, grubun failleri ve çıkarlarını tanımladığı zımnen doğru kabul edilmeden, grupların soykütüğüyle tanımlanması, toplumsal birimlerin birbirinden ayrılmasının ve faillerin bu gruplara atfedilmesinin tek ilkesi olabilir mi?

AKRABALIK TEMSİLLERİ VE TEMSİL AKRABALIĞI

Tüm paralel kuzinle evlilik teorileri ve özellikle de en yenilerinin, Frederik Barth[6] ve Robert Murphy ile Leonard Kasdan'a ait olanların[7] ortak noktası, yapısalcı teorinin görmediği veya parantez içine aldığı işlevleri devreye sokmaktır. Bu işlevler, mirasın sülalede kalması gibi iktisadi işlevler de olabilir, sülalenin bütünleştirilmesinin pekiştirilmesi gibi siyasi işlevler de. Ve genelde çapraz kuzinle evlilikte kabul edilen mübadele veya ittifak işlevini görünürde yerine getirmeyen bir evliliği saçmalığa indirgemek dışında ne yapabilecekleri de görülmez. Böylece eski analistlerin çoğu, haklı olarak evliliği atalardan kalma âdetlerle birleştirerek, iç evliliğin mülkiyeti ailede tutma işlevine sahip olduğunu gösteren yerli açıklamayı yeniden ele alıyorlardı.[8] Murphy ve Kasdan, kadına, erkek çocuğun payının yarısını veren Kur'an yasasının çok az uygulandığını ve ailenin dışarıdan getirilen kızların mirasına güvenebileceğini göstererek doğru bir şekilde itiraz ediyorlardı. Diğer taraftan Barth, içevlili-

---

5 Akrabalık isimlerini birleştiren tümdengelimci ilişki veya akrabalık tutumlarını adlandırma sistemi için bkz. A. R. Radcliffe-Browne, *Structure and Function in Primitive Society*, Free Press, Londra, 1952, s. 62; *African Systems of Kinship and Marriage*, "Giriş", Oxford University Press, Londra, 1960, s. 25; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958, s. 46. *Yasavari* terimi ve Radcliffe-Browne'un kullanımı hakkında bkz. L. Dumont (*a.g.e.*, s. 41): "yasavari" ilişkiler, "ister insanlar ister şeyler söz konusu olsun, kati, biçimsel yönergelerin nesnesidir."

6 F. Barth, "Principles of Social Organisation in Southern Kurdistan", *Universitetets Ethnografiske Museum Bulletin,* Brødrene Jørgensen, Oslo, 1953, s. 7.

7 R. F. Murphy ve L. Kasdan, "The structure of Paralel Cousin Marriage", *American Anthropologist*, cilt 61, Şubat 1959, s. 17-29.

8 H. Granqvist, "Marriage Conditions in A Palestinian Village", *Commentationes Humanarum. Societas Scientiarium Fennica*, cilt 3, 1931; H. Rosenfield, "An Analysis of Marriage Statistics for a Moslem and Christian Arab village", *International Archives of Ethnography*, sayı 48, 1957, s. 32-62.

ğin en küçük sülaleyi pekiştirmeye ve hizipler arasındaki mücadelede bütünleşmiş bir grup yaratmaya "belirgin bir biçimde katkıda bulunduğu" konusunda ısrarlıdır. Barth'ı, kurumu; "bireysel aktörlerin bilinçli olarak koyduğu hedeflerle", yani sülalenin reisinin sanal bölümlenme noktalarına yerleşmiş yeğenlerine bağlanmaktaki çıkarlarıyla açıklamak ile suçlayan Murphy'ye gelince, o bu tür evliliği "yapısal işlevine" yani "kan bağına dayalı sülalelerin derin yarılmasına ve içevlilik yoluyla yalıtılmalarına ve kendi üstlerine kapanmalarına" bağlamaktadır. Claude Lévi-Strauss iki karşıt konumun tamamen aynı yere çıktığını söylemekte son derece haklıdır. Bu evliliği sülalenin birliğini pekiştirme ve bölünme eğilimini sınırlandırma aracı sayan Barth'ın teorisi ile burada, en son noktada bütün Arapları kapsayan ve ortak bir kökene çağrı yapan daha geniş birliklerde bütünleşme arayışının ilkesini gören Murphy'nin teorisi, paralel kuzinle evliliğin, ancak evlilik mübadeleleri sisteminin katıksız mantığında açıklanabileceğini ve zorunlu olarak iktisadi ve siyasi, dış işlevlere bağlanabileceğini öne sürmekte anlaşırlar.

Jean Cuisenier, zaten "model" ile pratikler arasındaki[9] tüm gözlemciler tarafından ortaya çıkarılmış uyumsuzluklarını ve aynı zamanda evlilik mübadelelerinin en azından iktisadi dış işlevlerini açıklamaya çalışırken yapısalcı nesnelciliğin ve onun içerdiği pratik teorisinin sınırları içerisinde yapılabileceği kadarıyla pratiklerin gerçekliğine oldukça yaklaşmaktadır. "Açıklayıcı bir model öne süren, yerli düşüncenin kendisidir. Bu düşünce, bir grupta, biri grubun kıvamını korumak için içevlilik yapmak durumunda olan bir erkek kardeş ile diğeri gruba ittifaklar sağlamak için dışevlilik yapmak durumunda olan erkek kardeş arasındaki temel bir karşıtlıktan yola çıkarak oluşturulan ittifakları temsil eder. İki erkek kardeş arasındaki bu karşıtlık, soydaş grubun her düzeyinde karşımıza çıkar; Arap düşüncesinin alışılagelen soykütüğü dilinde, *a* ve *b*'nin sırasıyla 1/3 ve 2/3'e karşılık geldiği bir "kısmî düzen" şemasına göre temsil edilebilir bir alternatif sunar. Eğer *a* içevlilik, *b* de dışevlilik seçimiyse, ikili ağacın dalları kökten itibaren takip edildiğinde soykütüğü halkalarının en yüzeyde olan *a* seçimi paralel kuzin seçimidir (1/3 oranla) [...] Bu son derece basit model, Müslüman-Arap halklarda neden sıklıkla, kan bağıyla oluşan sülalede içevlilik kadar etkin evlilik pratiğinin diğer biçimlerine de rastlandığını açıklamak için bize bir hipotez sağlayabilir."[10] Faillerin

9 Murphy, istatistik malzemenin azlığına rağmen paralel kuzinle evliliğin "tercih edilen ve norm oluşturan birleşme biçimi" olmakla beraber "sabit bir pratik olmadığına ve sadece ilk evlilikler için geçerli olduğuna" dikkat çekiyordu.

10 J. Cuisenier, "Endogamie et exogamie dans le marriage arabe", *L'Homme*, cilt 2, sayı 2, Mayıs-Ağustos 1962, s. 80-105.

kendi evlilik stratejileri hakkındaki temsillerinden birinin nesnel ve kolektif düzene nakli gibi görünmesi veya "norm" (veya "kural") ile pratik arasındaki[11] ıraksama saptamasıyla yetinen, örneğin demografik etkenler gibi ikincil etkenlere bağlanan geleneksel "tercih evliliği" teorilerinden farklı olarak, istatistik verilerin açıklamaya çabalaması, bu modelin artı hanesine yazılabilir. Ancak bu, ampirizm ve şekilcilik birleşmesinin son derece iyi başardığı katiyet görüntüsüne aldanmak olacaktır. Anlaşılmaz diyagramlar ve karmaşık hesaplar gibi dışsal "bilimsellik" işaretlerinin gösterişçi bir biçimde heba edilmesinin asıl etkisi nesne inşasında ve olguların düzenlenmesinde gerçekleştirilen tasarrufu gizlemektir. Bir yerli saptamasıyla birleştiğinde "teorik bir model" üreten ilahi yüzdeden (% 36 = 1/3?) uzaklaşmak için, sülale içindeki her evliliği,[12] paralel kuzin evliliğiyle özdeşleştirmeye izin veren soyağacı yazımı oyununu biraz daha ileriye götürmenin yettiği gözlemlendiğinde; modelin, olgulara bu denli kusursuzca uymasının asıl nedeninin *ayarlama* yoluyla inşa edilmiş, yani istatistik bir yapıntıyı açıklamak üzere *ad hoc* olarak icat edilmiş olduğuna ve pratiklerin üretiminin ilkeleri konusunda bir teoriden çıkmadığına ikna etmek için epistemolojik eleştiriye başvurmaya gerek kalmaz.[13] Leibniz, her suratın eğimi için bir denklem olduğunu söylüyordu. Ve

11 "Uzun süredir bildiğimiz ve K. Kundstadter ve ekibinin bilgisayarda yaptığı simülasyonların gösterdiği gibi, belli türden akrabalar arasındaki evliliği vazeden toplumlar, ancak az sayıdaki örnekte norma uymayı başarmaktadır. Doğurganlık ve üreme oranları, cinslerin demografik dengesi, yaş piramidi, her bireyin evlilik zamanı geldiğinde uygun bir eş bulabilmesini sağlayacak güzel uyumu ve gerekli düzenliliği sunmamaktadır. Akrabalık terimleri listesi, aynı türdeki farklı derecelerin karışmayacağı derecede geniş olduğunda ve ortak bir ata kavramının tamamen teorik hale geleceği durumda da böyledir"; C. Lévi-Strauss, *Les Structures Elementaires de la Parenté*, 2. baskıya önsöz, Mouton, Paris, 1968, s. XVII.

12 Burada "yapısal açıdan babanın kardeşinin kızıyla evlilik veya babanın kardeşinin oğlunun kızıyla evlilik eşdeğer olarak ele alınabilir" gözleminde bulunan Claude Lévi-Strauss'u ("Le Problème des relations de parenté", *a.g.e.*, s. 55) takip eden Jean Cuisenier şöyle yazar: "[...] tersine, *Ego*'nun amcasının kız torunuyla veya büyük amcasının kızıyla da evlendiği olur. Yapısal açıdan bu birleşmeler, biri amcanın kızıyla evlilik, diğeri büyük amcanın kız torunuyla evlilik birbiriyle aynı görülebilir" (bkz. J. Cuisenier, *a.g.e.*, s. 84). Etnolog, adlandırma sisteminin tutarlılığını, pratiklerin ve yatkınlıkların pratik mantığının yerine koyan soyağacı nominalizmi ile soyut kesimler üzerine kurulu bir istatistiğin formalizmini birleştirdiğinde, soyağacı üzerinde oynamalar yapmaya yönelebilir. Bunların pratik eşdeğeri, faillerin kendi evlilik pratikleri ile bu pratikler hakkındaki ideal temsilleri veya vermek istedikleri resmi imaj arasındaki uyumsuzlukları gizlemek için kullandıkları usullerdir. Böylece, bu amaç için, yalnızca amcanın kızını değil; ikinci hatta üçüncü dereceden babasoylu kuzinleri de, örneğin babanın kardeşinin oğlunun kızını da veya babanın babasının kardeşinin kızıu da ve hatta babanın babasının kardeşinin oğlunun kızını da paralel kuzin adı altında kapsayabilirler ve bu böyle gider (Aynı zamanda, örneğin '*amm* kavramını babasoyundan, daha yaşlı tüm akrabalara nezaket terimi olarak kullandıkları zaman olduğu gibi, akrabalık kelime haznesini de manipüle edebilirler).

13 Mimetik modeller ile analojik modeller arasındaki ayrım için bkz. P. Bourdieu, J.-C. Chambore-

zamanımızda, bir üçüncüye paralel olan iki kuzinin kendi aralarında paralel olduklarını gösterecek matematikçi de her zaman bulunur...

Ancak soyağaçlarını istatistik analize tabi tutmak gibi tutarlı bir niyetin tutarsız ürünleri, hiç olmazsa soyağacının, hiçbir zaman kendisi bir çözümleme nesnesi olmamış bu çözümleme aracının en temel özelliklerini ortaya koyarlar. Burada, hesabın temelini oluşturan *içevlilik grubu* kavramı tartışma konusu edildiğinde, içevlilik oranlarını hesaplama projesindeki tuhaflık birdenbire görünür hale gelir.[14] Soyut olarak *kağıt üzerinde* yani grubun, kendisi de grubun unuttuklarına ve hatırladıklarına verdiği *işlevlerin* bir işlevi olan, hafızasıyla aynı kapsama sahip soyağaçları incelenerek gerçekleştirilen bölümlenmelerle yetinmek gerekir mi? Sülale şemasını, Bedevilerin hâlihazırdaki ilişkileri için bir "ilk anlayış" sağlamak için başvurdukları ideolojik bir temsil olarak gören E. L. Peters,[15] bu şemanın soyağacında eşdeğer olan kısımlar arasındaki gerçek güç ilişkilerini göstermediğini, kadınları unuttuğunu ve en temel siyasi, demografik ve ekolojik unsurları basit "arızî kazalar" gibi ele aldığını belirtir. Ve gerçekten de, en titizlikle yapılmış soyağaçları bile ortak hafızanın özelliği olan sistematik boşluklar içerir.

Hatırlamanın gücü, grubun toparlama anında her bireye atfettiği değerle orantılı olduğundan soyağaçları erkekleri (dolayısıyla onların evliliklerini) kadınlarınkinden elbette bunlar sülale içinden evlendikleri durumlar dışında) daha iyi kaydeder. Özellikle de çok sayıda oğulları olmuşsa; yakın evlilikleri uzak evliliklerden, tek evlilikleri aynı kişinin gerçekleştirdiği evliliklerin tam bir serisinden (çokeşlilik, boşanmadan sonra tekrar evlenmek ve dulluklardan) daha iyi kaydederler. Ve bir soyzincirinin son temsilcisi çocuk sahibi veya erkek çocuk sahibi olmadan, ki bu aynı anlama gelir, öldüğünde, bilgi sağlayıcıların tüm bir soydan hiç söz etmeyebileceklerini düşünmek için çok neden vardır. Soyağacının her düzeyinde, ama özellikle de en yukarı dü-

---

don ve J.-C. Passeron, *Le Métier de sociologue*, Mouton, Paris, 1968, s. 82-83.

14 "İçevlilik oranlarının", soyağacı düzeylerine göre hesaplanması, soyut "kategorilerin" gerçekdışı kesişimi, aynı soyağacında da bulunsalar çok farklı yaşlarda olan ve bu nedenle evlilik piyasasının farklı hallerine tekabül eden farklı konjonktürlerde evlenmiş bulunan bireylerin, ikinci düzeyden bir soyutlamayla, birbirine özdeş gibi ele alınmasına iter veya bunun tersine, şecere açısından ayrı ama kronolojik olarak eşzamanlı --örneğin bir erkek, amcalarından biriyle aynı zamanda evlenebilir– evliliklere farklı muamele yapılmasına neden olur.

15 E. L. Peters, "Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa*, cilt 37, sayı 3, Temmuz 1967, s. 261-282. Murphy soyağaçlarının ve soyağaçları üzerindeki oynamaların esas işlevinin, paralel kuzinle evliliğin bölme ve kendi üzerine kapanma temayülünü yarattığı toplumsal birimlerin dikey bütünleşmesini kolaylaştırmak olduğunu söylerken başka bir şey söylemiyordu ancak sadece bu sonuçlara ulaşmıyordu.

TABLO 3.1

Soyağacı düzeyi	Erkekler						Kadınlar					
	Soyağacı I			Soyağacı II			Soyağacı I			Soyağacı II		
	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)	(1)	(2)	(3)
I	1	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0
II	3	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0
III	9	5	7	2	1	1	2	0	0	0	0	0
IV	15	13	18	6	5	6	3	1	2	2	0	0
V	19	17	21	17	15	18	8	7	9	6	5	7
VI	17	17	19	29	29	42	15	14	14	24	20	23
VII	21	19	23	49	49	59	15	13	14	47	46	55
VIII	17	14	20	15	15	16	13	13	13	17	17	17
IX							1	1	1	1	1	1
Toplam	102	85	108	121	114	142	57	49	53	97	89	103

Soyağacı I: Collo vadisi ailesi; Soyağacı II: Küçük Kabiliye ailesi.
(1) Soyağacında kayıtlı –kadın ve erkek– özne sayısı.
(2) Soyağacında kayıtlı evliliği veya birden fazla kez evlendilerse en azından bir evlilikleri bulunan –kadın ve erkek– özne sayısı.
(3) Soyağacının kadınlar ve erkekler için kaydettiği evlilik sayısı.
Bu sayı (2) evli (kadın ve erkek) öznelerin sayısından fazladır çünkü aralarından birçoğu tekrar evlenmiştir: Boşanma ve dul kalma sonrası birbirini izleyen evlilikler ve erkekler için çokeşli evlilikler söz konusudur.

zeylerde kadınların evlilikleri, erkeklerin evliliklerinden her zaman daha az sayıdadır. Bu fark, ne erkeğe teorik olarak verilen çok sayıda eş alma, şerefine zarar gelmeden eşini boşayabilme özgürlüğüyle –oysa kadının maddi ve sembolik çıkarı "tamamına ermesi" (*thachbahth*, güzelliği), anne babasını ve geldiği aileyi tatmin edebilecek istikrarlı bir evliliktedir– ne de dul kalan erkeğin evlenme zorunluluğuyla açıklanabilir. Dul kalan kadın ise ne kadar genç olursa olsun, kocasının çocuklarını, özellikle de bir erkek çocuğu varsa, büyütmekle yükümlü anne statüsüyle evlilik piyasasından dışlanmıştır. Sadece kızları olan bir kadını evliliğe teşvik etmek için "Bir kadın başka bir kadın için dul kalamaz" denir. Erkek annesinin ise fedakârlığı övülür, üstelik bir de gençse ve kocasının kız kardeşleri ve erkek kardeşlerinin eşleri arasında yabancı durumuna tahammül edebiliyorsa. Burada, toplanan şecere malzemesinin (Collo dağlık bölgesinin, Küçük ve Büyük Kabiliye'nin, Uarsenis'in dağ köylerindeki aileler ve Şelif vadisindeki çiftliklerde yerleşik bulunan tarım işçileri vb. otuzdan fazla ailenin soyağacı) tümünü ve bu malzeme üzerinde yapılan muamelenin (soyağacı düzeylerine göre kadın ve erkek evliliklerinin sayımı ve bu evliliklerin doğrudan paralel kuzinle ve babasoyundan başka bir kuzinle evliliklere, geniş ailenin içindeki içevliliklere, aynı zamanda babasoyundan ikinci dereceden bir kuzin olan annesoyundan çapraz bir kuzinle evliliklere vb. göre dağılımını; içevlilik oranı, en katı içevlilikten –babanın kardeşinin kızıyla evlilik– en genişine kadar –aralarında hiçbir şecere bağı ve hiçbir soyisim ortaklığı bulunmasa da herkesin birbirini akraba saydığı bir grup içinde evlilik–; erkeklerde çokeşlilik oranı; kadınlar ve erkekler için boşanmadan ve dul kalmadan sonraki yeniden evlenme oranlarının) tümünü ele almayacağız. Örnek olarak, bize soyağacında daha eskiye gittikçe kadınların evlilik sayısı ile erkeklerin evlilik sayısı arasındaki mesafenin arttığını gösteren, biri Collo bölgesinden ve diğeri de Küçük Kabiliye'den alınmış iki soyağacına bakmakla yetineceğiz. Ancak beşinci kuşaktan itibaren soyağaçları kadınlar ile erkekleri aşağı yukarı aynı oranda zikretmeye başlar. Beşinci kuşakta bile soyağacında görünen kadınların sayısı, erkeklerin üçte biri kadardır. Aradaki fark, soyağacında ileriye gidildikçe azalsa bile bütün soyağacı boyunca kadınların sayısı, erkeklerin sayısından daha düşük kalmaktadır (Collo soyağacı 57 kadına karşılık 102 erkekten oluşmaktadır ve Küçük Kabiliye soyağacı da 97 kadına karşılık 121 erkekten). Unutulan (beşinci kuşağa kadar) evliliklerin oranı erkekler için dörtte bir (soyağaçlarının her birinde 47'de 12 ve 28'de 7) kadınlar için ise üçte birdir (bir soyağacında 13'te 5 ve diğerinde 8'de 3).

Yoksa faillerin kendilerince gerçekleştirdikleri ve zorunlu olarak soyağacına bağlı olmayan bölümlenmeler mi ele alınmalı? Ama böyle baktığımızda da karşımıza çıkan, bir bireyin toplumsal olarak '*amm*'ının kızıyla evliliğine eşdeğer görülebilecek bir evlilik yapması şansı, bildik (seferber edilebilir) sülalenin büyüklüğüyle (dolayısıyla olası partnerlerin sayısının çokluğuyla) orantılıdır ve onu sülale içinden evlenmeye zorlamak veya yöneltmek konusundaki olası mecburiyetler ve baskılar da o denli güçlü olur. Bölünmezlik zarar gördüğünde ve şecere ilişkisini hatırlamak ve sürdürmek gereğini hatırlatan bir şey olmadığında babanın erkek kardeşinin kızı, pratik olarak öğrenilen dünyada, babasoyundan gelen herhangi bir kuzinden daha yakın olmayabilir. Tersine, bir aynı "evin" parçası olan iki kuzin, bir büyüğün idaresi altında tam bir bölünmezlik içinde yaşadığında, soyağacında daha uzak olan bir kuzin, bir *bent'amm*'ın pratik eşdeğeri olabilir. Ve bilgi sağlayanlar, ısrarla artık eskiye nazaran daha az sülale içinden evlenildiğini söylediklerinde belki de sadece bölünmemiş büyük ailelerin dağılmasının yarattığı bir yanılsamanın kurbanıdırlar.

En aklı başında gözlemcilerin yaptığı gibi paralel kuzinle tercih evliliği kavramı yerine "sülale içevliliği" kavramını geçirmek ve bu belirsiz dilde içevlilik kavramının ortaya çıkardığı, çok tanıdık *grup* kavramının da neden olduğu sorunlardan kaçmanın bir şeklini bulmanın yeterli olmadığı görülmektedir. Bir grubu sadece, üyelerini birleştiren soyzinciri ilişkisi içerisinde ve bununla tanımlama ve de akrabalığı (zımni olarak) bir grubun birliğinin yeterli ve gerekli koşulu sayma olgusundaki sorunun ne olduğu sorgulanabilir. Akrabalık *isimleri* sisteminin, failleri ve ilişkilerini tanımlamak ve sınıflandırmak için kullanılan dilin pratikleri reel olarak yönettiğini veya başka bir deyişle, bunları etkin olarak yönetebilen yapıları ve mekanizmaları ifade ettiğini öne sürenler ile bu *idealizm* biçimine tepki olarak bu isimlendirme sisteminde ve daha genel olarak soyağacı temsillerinde, tamamen başka ilkeler üzerine kurulu toplumsal yapıları akılcılaştırma sisteminden başka bir şey görmeyenleri karşı karşıya konumlandırarak sorundan kurtulmak kolay gelebilir. Gerçekte, belki de akrabalık sistemlerinin sadece toplumsal dünyayı inşa etme ve bilme aracı olarak (din gibi veya diğer bir ideoloji gibi) belli bir siyasal işlevi yerine getirip getirmediklerini sorgulayarak bu seçeneği reddetmek gerekir. Hiç kuşku yok ki, akrabalık dili toplumsal dünyanın temsilinin yapılandırma ilkelerini ve buradan da tüm toplumsal pratiklerin temel ilkelerini sağlamaktadır. Hitap ve referans terimleri, *akrabalık kategorileri* (*katègoreisthai*) ilk anlamıyla birin kamusal olarak suçlamak, herkesin önünde bi-

rine bir şey isnat etmek anlamına gelir), kolektif olarak kaçınılmaz ve aşikâr şeklinde tanımlanmış ve onaylanmış etimolojik anlamıyla kolektif ve kamusal isnatlar değilse nedir? "Kabilenin kelimeleri" dünyanın düzenini ifade ettiğine göre, bildirme kipinde söylenebilen emir kipi anlamındaki buyruklardır, parolalardır. Bir erkek için "o bir erkektir" demek onun insan türüne aidiyetini belirtmekten çok daha fazla şey söyler ve "bu şudur" biçimindeki bütün önermeler, varlığı ifade etme görünümü altında ifade ettikleri şeyi var etmeye katkıda bulundukları için aynı zamanda ilkeleri talep ederler. Akrabalık terimlerinin oluşturduğu bir algılar ve yasaklar evrenine gebe olan bu bilişsel-pratik adlandırmaların kurucu gücünü ölçmek için, "O senin kız kardeşin" gibi bir ifadenin, ensest tabusunun tek pratik ifadesi olan *buyurucu bilgi*nin içerdiklerini düşünmek yeterli olur. Ama akrabalık kategorilerine göre yapılandırılmış toplumsal bir evrenin temsili etrafında örgütlenmeyen bir toplumsal ilişki olmasa da, akrabalarla ilişkilerde, toplumsal pratiklerin soyağacı tanımlarında içerildiğine inanmak safdillik olur. Akrabalık ilişkilerinin soyağacı şeması, toplumsal yapıların *resmî* temsilini, belli bir ilişkide, yani belirli kesimlere has, özel temsillere karşın, belli işlevlerde ve *bazı durumlarda hâkim* yapılandırma ilkesinin uygulanmasıyla üretilen temsili yeniden üretmekten başka şey yapmaz.

Akrabalık teorilerinin, belki de daha uygun kabul edilen kural diliyle konuşmanın yeğlendiği yerde çıkar dilini dereye sokacağı için cevaplanmış saymayı tercih ettikleri, akrabalık ilişkilerinin *işlevleri* veya daha sert bir biçimde akrabaların işe yararlığı sorusunun açıkça sorulmasından itibaren soyağacıyla ilgili diyebileceğimiz akrabalık kullanımlarının, toplumsal dünyayı düzene koyma ve bu düzeni meşrulaştırma işlevini doldurdukları resmî durumlara hasredilmiştir. Bu şekilde, *ilişkilerin* kullanılmasının belirli bir örneği olan akrabalık ilişkilerinin pratik kullanımlarının başka türleriyle (*sahip olunan* ve *geliştirilenlerle*) karşıtlık oluştururlar. Evlilik; pratikte, soyağacı ve protokol normlarıyla bir kez tanımlandıktan sonra tek ve değişmez olan resmî akrabalık ile sınırları ve tanımları, kullanıcıları ve kullanma fırsatları kadar çok sayıda ve çeşitli olan mutat akrabalığı birbirinden ayıran her şeyi gözlemlemek için iyi bir fırsat oluşturur. Evlilikleri yapan, mutat akrabalıktır; kutsayan ise resme akrabalık. Sıradan evliliklerde, evliliğin iktisadi koşulları, kocasının evinde karısına verilen statü, kocanın annesiyle ilişkisi gibi, resmî ideolojinin görmezden geldiği şeylere dair, resmî talebi önceleyen temaslar (*akhtab*) ve en az itiraf edilebilen pazarlıklar, grubu temsil etmek ve taahhüt altına sokma açısından en az nitelikli olan dolayısıyla her zaman sözü inkâr

edilebilecek kişilere, mesela çoğu kez gizli temaslar konusunda bir tür profesyonel olan yaşlı bir kadına, bir ebeye veya köyden köye gitmeye alışık bir kadına bırakılır. Birbirine uzak gruplar arasındaki zor pazarlıklarda niyetlerin beyanı, alıcı grubundan *tarafsız* gözükecek kadar uzak ve ayrı bir birime ait olan ve verici grupta aşağı yukarı aynı konumu işgal eden bir şahsiyetle suç ortaklığı içinde hareket edebilecek olan (akrabadan çok dost ve müttefik olan) tanınmış ve itibarlı bir erkeğe düşer. Bu şekilde görevlendirilen kişi, hızlı bir gidişe kalkışmaktan kaçınır ve "kız tarafı"nda bulunan bir kişiyle karşılaşma fırsatı bulmaya ve ilgili ailenin niyetlerini ona açmaya çalışır. Resmî talebe gelince, evlilik sorumlularının en az sorumlusu, tarafından yani baba tarafından değil; erkek kardeş tarafından, büyükbaba tarafından değil, amca tarafından vb. sunulur, yanında da özellikle gençse başka bir soydan bir akraba bulunur. *Ahallal* için giden, soyağacında damada en yakın olanlar ve en itibarlı olanlardır (örneğin ilk aşamada erkek kardeş, dayı ve grubun ileri gelenlerinden biri, sonra amca ve grubun ileri gelenlerinden biri ve daha sonra bunlara ek olarak grubun ve köyün diğer ileri gelenleri ve *talip*, bunların yanında da köyü marabutları ve yakın köylerden veya komşu aşiretten ileri gelenler ve baba) ve ricalarını mekânda ve soyağacında damadın ailesinin erkeklerine en uzak olanlara sunarlar. Sonuçta genç kızın babası nezdinde araya girenler, genç kızın en uzak ve en yaşlı akrabalarıdır ve annesi nezdinde de genç erkeğin çağırdığı en yakın ve en itibarlı akrabalarıdır. Nihayet kabul, mümkün olan en çok sayıda erkeğin önünde açıklanır ve genç kızın talebi desteklemek için çağrılan en itibarlı akrabaları tarafından, genç erkeğin akrabalarından en itibarlı olanlara ilan edilir. Eğer, pazarlıklar ilerlediği ve başarıya doğru gittiği ölçüde mutat akrabalık yerini resmî akrabalığa bırakıyorsa *yararlılık* ilişkisi içerisindeki hiyerarşi, soyağacının meşruiyetindekinin aşağı yukarı tersi olduğundan, soyağacındaki ve toplumdaki konumları, talepte bulunduklarını fazlasıyla taahhüt altında bırakacağından pazarlıklara başından itibaren "dâhil olmaları" pek istenmez. Özellikle de yapısal bir üstünlükle birleşen konjonktürel bir aşağılık durumunda (erkeğin daha çok yukarıdan aşağıya evlendiği göz önünde tutulursa). Bu noktadan sonra herhangi birinden, reddedilmeye maruz kalabilecek bir ricacı konumuna girmesi ve iki taraf için de pek de şanı olmayan, çoğu kez sıkıcı, bazen utanç verici (*thac'alts* adı verilen ve para karşılığında genç kızın akrabalarının, karardan sorumlu akrabalar nezdinde devreye girmesi gibi) pazarlıklara girmesi istenebilir. Nihayet, pazarlıkların *yararlı* aşamasında en üst düzeyde etkililik arayışı dikkati, söz konusu aile nezdinde belirli bir otoriteye veya beceriye veya kararı etkileye-

cek bir kişiyle iyi ilişkilere sahip olmakla tanınan kişilere yöneltir. Ve evliliği gerçekten "yapanlar" resmî evrede, onlara yararlılıkları nedeniyle değil; soyağacındaki yerleri nedeniyle ayrılmış yerle yetinmek ve böylece, tiyatroda dendiği gibi "büyük roller" için "yan rol" oynamak zorundadırlar. Böylece basitleştirmek gerekirse, resmî ve gayrı resmî gibi (münasip ve rezaleti de kapsamak üzere), temsil akrabalığı da mutat akrabalığa karşı konumlanır; kolektif ve özeli (en az kolektif olan anlamında); büyüsel bir biçimcilik veya bir yarı hukukilik içinde kodlanmış kamusalı ve örtük, hatta gizli halde tutulan özeli; kolektif olarak görevlendirildikleri için yerine başkasının konabileceği failler tarafından gerçekleştirilebilecek öznesiz pratik olan ritüel ve bir failin veya bir failler grubunun pratik çıkarlarının tatmin edilmesine yönelmiş strateji. Buradaki teksoyluluk (başka bir yerde yaş sınıfları) gibi basit bir teorik kesimle üretilen, bütün işlevler için mümkün olan yani hiçbirine özel olmayan soyut birimlerin pratik eşdeğeri sadece en *resmî* akrabalık kullanımlarıdır. *Temsil* akrabalığı grubun kendi hakkında oluşturduğu temsilden ve kendi hakkındaki temsile uygun davranarak kendine sağladığı yarı teatral temsilden başka bir şey değildir. Buna karşın mutat gruplar, gerçekleştirmek için *etkin olarak seferber ettikleri* belirli işlevler için ve bunlar aracılığıyla var olabilirler ve kullanımları sayesinde ve tam bir idame çalışmasıyla (mümkün kıldıkları evlilik mübadeleleri de bunun parçasıdır) yürürlükte tutuldukları için ve maddi ve sembolik mirasın bölünmemişliğinin sağladığı türden bir yatkınlık (*habitus*) ve çıkar ortaklığı üzerine kurulu oldukları için var kalabilirler.

YARARLILIK, UYGUNLUK VE UYGUNLUĞUN YARARLILIĞI

Akrabalık ilişkilerini; bir şey yapılan ve yapılan bir şey gibi ele almak, yalnızca yürürlükteki sınıflandırmaların bizi inandırabileceği gibi "işlevselci" bir yorum yerine "yapısalcı" bir yorum getirmek değildir. Pratik olarak, bir pratik teorisi adına, akrabalık ilişkilerini, onları üreten, yeniden üreten veya zorunlu olarak pratik işlevlere referansla kullanan pratikler şeklinden ziyade, Marx'ın deyişiyle "nesne şeklinde veya sezgi olarak" kavramaya yönelten zımnî pratik teorisini kökünden sorgulamaya açmaktır.[16] Nesep ilişkileri için geçerli olan, *a fortiori* hısımlık ilişkileri için de geçerlidir. Gerçekte maddi ve

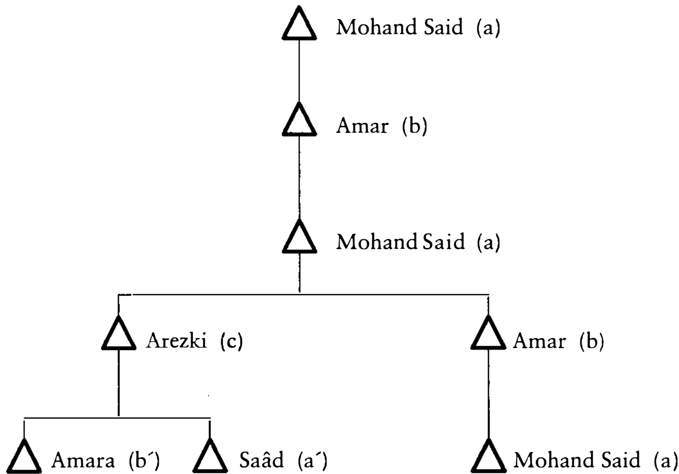
16 *Pratik olarak pratiğin teorik bilgisinin, pratik bilgi* ile hiçbir ilişkisi olmadığı malumdur; özellikle de bir başlatma deneyimine büyüsel erdemler atfeden istemli ve popülist ideolojilerin veya katılımcı gözlem ideolojilerinin ve hatta "saha"nın mistik yüceltilmesinin bazı biçimlerinin kavradığı şekliyle hiç. Pratik olarak pratiğin teorisi, materyalizm ile idealizm seçeneklerinden kaçınmak için tek yoldur çünkü pozitivist materyalizme karşı, bilgi nesnelerinin inşa edildiğini ve entelektüel idealizme karşı da bu inşanın ilkesinin, pratik işlevlere yönelen pratik etkinlik olduğunu hatırlatır.

sembolik çıkarların tatminine yönelmiş ve belirli türden toplumsal ve iktisadi koşullara referansla örgütlenmiş (bilinçli veya bilinçdışı) stratejilerin ürünü olduklarını unutmak, ancak bu ilişkilerin soyağacını kaydeden bir etnoloğun yaptığı gibi, *post festum*, *emrivaki* ilişkiler olarak kaydedildiğinde mümkündür. Daha önceden oynanmış hamlelere bağlı kalındığında (babasoyundan paralel kuzenle evlilik gibi yerli ideolojinin üstün nitelikli saydığı hamleler dışında) ve bunlar hakkında sadece şecere bilgileri (yani eşler arasındaki akrabalık ilişkileri) tutulduğunda ürünün üretim ilkelerin, üründen, *opus operatum*'unu, *modus operandi*'sinden hareketle ortaya çıkarmaya çabalarken her zaman kendini dayatan pratik teorisini bilinçdışı bir biçimde yeniden kullanmaya mahkûm olunur. Yöntem konusunda söylenen her şeyin ilkesi olan bir bozuk mantıkla, gidilen yol kurallara uygun olarak üretilmiş gibi yapılır (Akademizm ve yöntembilim, üretimi, geriye dönük olarak çıkarttıkları kurallara tabi kılmak istediklerinde, bu sonuçsuzluktan sonuç çıkarmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar).

İsimlerin iletilmesine olanak veren rekabet ve çatışmalar, bu soyağacı damgalarının pratik ve siyasal işlevlerini gözlemlemek için bir fırsat oluşturur. Aynı zamanda bir soy tarafından biriktirilmiş sembolik sermayeyi simgeleyen amblemler olan soyağacı konumlarının göstergelerini (şu veya bu kişi, şunun oğlu, berikinin oğlu vb.) sahiplenmek bir anlamda grubun mirası üzerinde ayrıcalıklı haklar veren bir *unvanla* donanmaktır. *Thaymats*, yani akrabalar arasındaki güç ve otorite ilişkilerinin durumu, *thadcadith* yani kolektif tarihin ne olacağını belirler. Ama rekabet halindeki gruplar ve bireyler arasındaki güç ilişkilerinin bu sembolik yansıması, egemenlere, hâlihazırdaki çıkarlarını en iyi şekilde meşrulaştırmak için geçmişin çıkarcı bir hafızasını vazetme hakkını vererek bu güç ilişkilerini pekiştirmeye katkıda bulunur. Yeni doğan bir bebeğe atalardan birinin ismini vermek, sadece bir soya saygı ediminde bulunmak değil; aynı zamanda bu şekilde adlandırılan çocuğu adı veren atayı "diriltmeye" yani onun görev ve kuvvetlerini devralmaya yazgılı kılmaktır (*isakrad djedi-s*, büyükbabasını "diriltti"). Böylece neden bir bebeğe yaşayan bir akrabasının adını vermekten kaçınıldığı anlaşılır. Bu onu ölmeden "diriltmek", hakaretamiz bir meydan okumayla ve daha da kötüsü bir lanetle karşı karşıya bırakmak olur (isimlerin verilmesindeki büyüsel mülahazalar, birçok başka göstergede de karşımıza çıkar, örneğin bazı isimlere bağlı olduğu düşünülen kısırlık tehdidini savuşturmak için ufak deformasyonlar yapılır). Bu, bölünmezlik, mirasın paylaşımıyla kesintiye uğradığında veya kente veya Fransa'ya göç sonucu aile parçalandığında bile böyledir. Aynı

mantık içinde bir babanın oğluna ismini verememesi ve bir oğul babasının adını taşıdığında bunun ancak "onu, annesinin karnında bırakan" babanın ölümünden kısa bir süre sonra doğmuş olduğu anlaşılır. Ancak başka alanlarda olduğu gibi, bu alanda da kaçamaklar ve kurnazlıklar eksik olmaz. Kimi zaman babanın veya büyükbabanın ölümüyle kullanılması mümkün hale gelen bir ismin verilmesi için çocuğa ilk verilen ismin değiştirildiği olur (annenin ve ailenin kadınlarının kullanmaya devam ettiği ilk isim, özel kullanımlara özgü kalır). Aynı ismin, bazı ekleme veya eksiltmelerle, (örneğin Mohand Urabah yerine Rabah veya tersi; Mohand Akli yerine Akli veya tersi), veya hafif bir değişiklikle (Mohand Amaziane yerine Beza, Ahmed yerine Hamimi veya Dahmane, Seghir veya Bohand Seghir, Mohand Ameziane yerine Meziane) hafifçe farklı biçimler altında birçok çocuğa verildiği olur. Aynı şekilde, bir çocuğa ağabeyiyle aynı adı vermekten kaçınılsa da birbirine çok yakın bazı isimlerin çağrışımları veya aynı ismin türevleri çok revaçtadır (Ahsen ve Elhosin, Ahmed veya Muhammed, Seghir veya Meziane ve Mokrane, vb.)

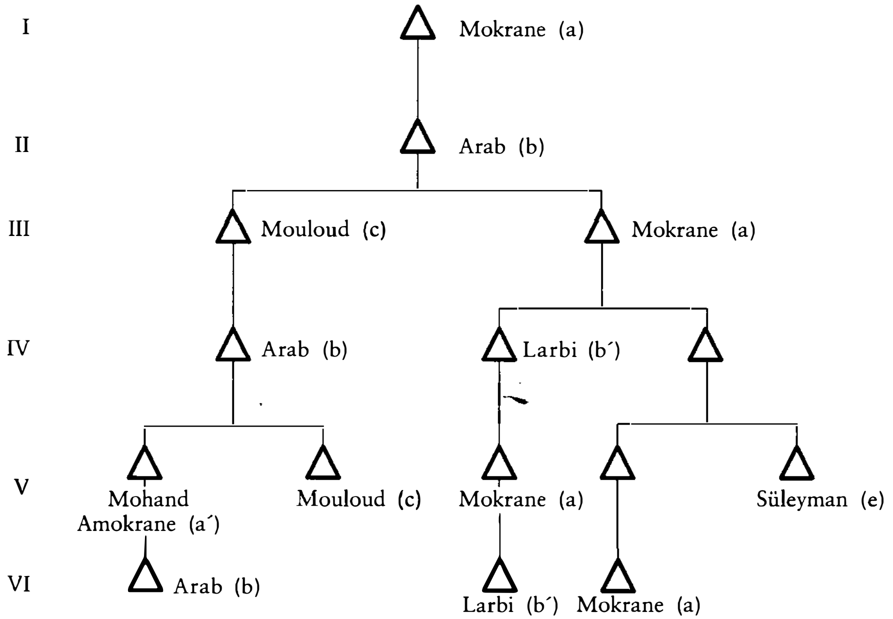
ŞEMA 3.1



Mohand Said (III_a) (karş. Şema 3.1) büyükbabasının I_a adını almıştır; ilk oğluna yeni bir isim olan Arezki'yi vermiştir ve ikinci oğluna da babasının adı olan Amar'ı (IV_b) vermiştir. Arezki, bu adı kardeşi taşımasına rağmen, büyük oğluna büyükbabasının adını (Amar) vermek istiyordu ancak karışıklık riski olmadan ve nezaketsiz ve daha da kötüsü, büyüsel-ayinsel yorumlar

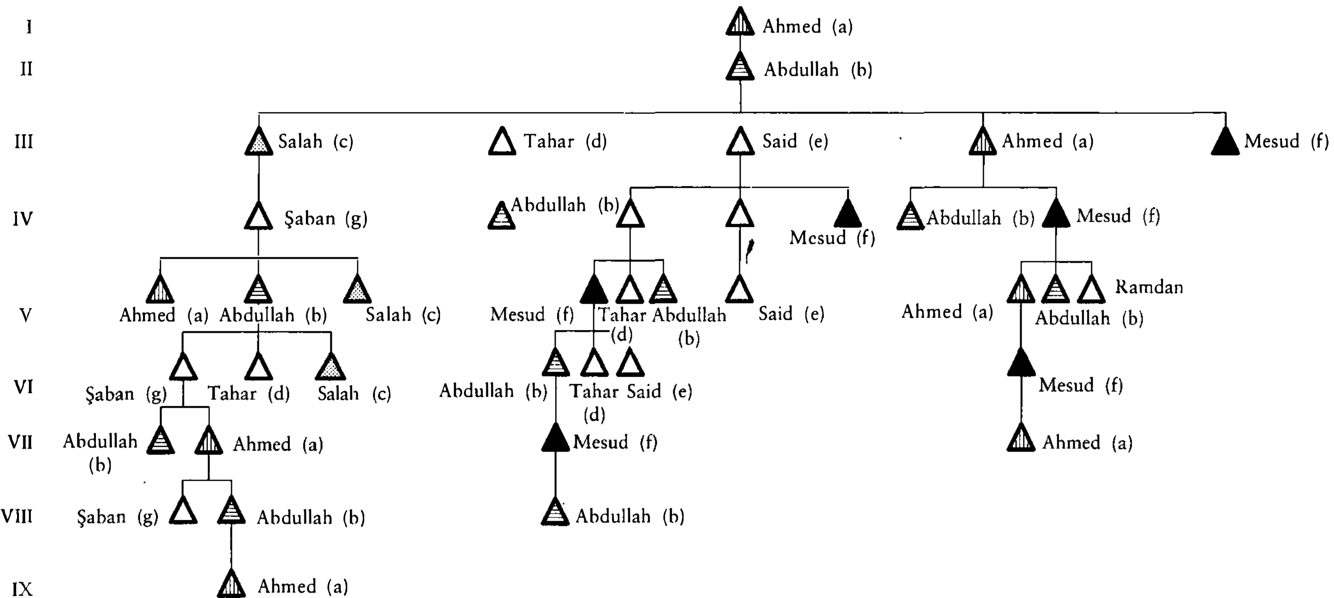
devreye girmeye görsün, kardeşine karşı düşmanlık gösteriyor olmadan bunu yapamazdı. Ona kalan, Amar'ın (IV_b) çeşitlemelerinden birine başvurmaktı: *Amara* (V_a). Aynı şekilde ikinci oğlu için, babasının (III_a) ölümünden sonra bir süre boşta kalan Mohand Said ismi, Amar (IV_b) tarafından alınıp oğluna (V_a) verilince ona kalan Saâd (V_a) çeşitlemesiydi.

ŞEMA 3.2



Mulud'un soyundan gelenler, (karş. Şema 3.1) II_b atanın taşıdığı Arab ismini muhafaza ederek IV_b ve VI_b'ye vermiştir; ilk atanın (I_a) adından bir çeşitleme üretmiştir Mohand Amokrane (V_a). Mokrane'nin (III_a) soyundan gelenler simetrik ve tamamlayıcı bir seçim yapıp Mokrane adını olduğu gibi (I_a – III_a – V_a ve VI_a) almış ve Arab'ın bir çeşitlemesi olan Larbi ismini (IV_b ve VI_b) kullanmışlardır. Aile ne kadar bütünleşikse, devre dışı kalan isimler alanının da o kadar geniş olması nedeniyle isimlerin dağılımında sülalenin "hissine" dair bir gösterge bulunabilir. Aynı isim veya aynı isimden oluşan seriler, aynı kuşakta paralel hatlar takip edilerek bulunabilir. Ortak köken ne kadar uzaksa (veya alt-gruplar arasındaki birlik ne denli zayıfladıysa) giderek daha

ŞEMA 3.3


I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
IX
Ahmed (a)
Abdullah (b)
Salah (c)
Tahar (d)
Said (e)
Ahmed (a)
Mesud (f)
Şaban (g)
Abdullah (b)
Mesud (f)
Abdullah (b)
Mesud (f)
Ahmed (a)
Abdullah (b)
Salah (c)
Mesud (f)
Tahar (d)
Abdullah (b)
Said (e)
Ahmed (a)
Abdullah (b)
Ramdan
Şaban (g)
Tahar (d)
Salah (c)
Abdullah (b)
Tahar (d)
Said (e)
Mesud (f)
Abdullah (b)
Ahmed (a)
Mesud (f)
Ahmed (a)
Şaban (g)
Abdullah (b)
Abdullah (b)
Ahmed (a)

özerk hale gelen sülalelerde aynı kişilerin hatıralarını sürdüren aynı isimleri kullanmak o kadar meşru hale gelir.

Ahmed'in (I_a) oğlu Abdullah'ın (2_b) soyundan gelenler üç dala ayrılmıştır, Salah'tan (III_c) gelen bir dal, Said'den (III_e) gelen bir diğeri ve Ahmed'den (III_a) gelen bir üçüncüsü. Bu dallardan her biri, tabii ki kurucusunun adını alıyor, öyle ki Salah için III_c – V_c – VI_c vb.; Said için III_e – V_e – VI_e vb. ve Ahmed için: III_a – V_a – VII_a vb.

Üç sülalenin her birine has "sermaye"yi oluşturabilecek bu isimler dışında, soyun tümü için ortak mirasa ait bir dizi ismi yeniden kullanırlar, yani ya iki atadan Ahmed ve Abdullah isimlerini, ya hatıralarını devam ettirebilecek erkek çocuğa sahip olmayan erkeklerin isimlerini. Üçüncü kuşakta Ahmed (III_a) için başlayan seriye paralel olarak Salah'ın (III_c) soyu, ikinci bir Ahmed (V_a – VII_a ve IX_a) ismi serisi taşır. Abdullah, kökende her ikisi IV_b ve VII_b'de ve $VIII_b$'de sona eren Ahmed'in (III_a) ve Tahar'ın (III_d) soyunca alınmıştır. IV. Şecere düzeyinde Abdullah adını taşıyan iki erkekten hiçbirinin oğlu olmadığı için terk edilme riski taşıyan Tahar (III_d) ismi gibi bu da doğrudan soya geçmemiştir çünkü ortak ata (II_b) tarafından taşınan Abdullah'ın tersine, temsil ettikleri sembolik sermayeyi sürdürmeye ve ele almaya yan akrabalardan daha yatkın olan çocuklara geçmemiştir. Dolayısıyla Tahar'ın yeniden kullanılması için ailelerden birinde (ya III_e soyunda VI_d'de ve III_e soyunda V_d ve VI_d'de) erkek bolluğu olması gerekir. Mesud'a (III) gelince, soyu devam etmediğinden farklı dallar arasında dağılmıştır: Said'in (III_e) soyunda IV_f ve VII_f'de ve Ahmed'in (III_a) soyunda IV_f ve VI_f'de.

İsimlerin soylara ve şecere düzeylerine göre dağılımı, grubun, tüm miras sorunlarının, başa çıkması özellikle zor sorunların içerdiği kriz potansiyellerini aşarak bütünlüğünü muhafaza etme kabiliyetinin iyi bir göstergesidir. Sahiden de isim boşlukları açan ölümlerin ve bunları sahiplenme haklarını açan doğumların sıralaması, şecere önceliklerinin hiyerarşisine riayet edilecek şekilde, sadece bir dizi mucizevi tesadüf sayesinde otomatik olarak uyumlu hale gelebilirdi. Bu şekilde, Uarsenis'te son derece içevli bir marabut ailesi, 124 erkek ve 84 kadına isim vermek için 14 erkek ve 10 kadın ismi kullanarak sembolik mirasın bölünmezliğini ortaya koyan, azami bir isim ekonomisine ulaşmıştır. Farklı tanımlama tekniklerine (soya bağlama, akrabalık bölümlerine veya bir haneye referans verme, lâkap vb.) sahip yakınlar için bile doğabilecek karışıklığı engellemek için, kimileri en yakınların kullanımına özgü (örneğin kısaltmalar ve bozmalar, Mohand yerine Hand veya Abdülkadir yerine Aka, ana adına baba adını eklemek, ki içevli-

lik çok yaygın olduğundan ikisi de çoğu kez aynı soydur), kimileri yabancıların kullanımına özgü, örneğin şecere ilişkilerinin tam ifadesi (örneğin Celil Mohand Muhammed Abdülkadir Ahmed Amar Ali) gibi bir dizi numaraya başvurulur.

Bundan şu sonuç çıkmaktadır: En soylu topraklar gibi, itibarlı isimler de kuralları olan bir rekabetin nesnesidirler ve hatırası sürekli olarak grupta ve grup dışında muhafaza edildiği için, en gözde ismi sahiplenme hakkı, kan davası durumunda şeref yükümlülüklerini veya satış durumunda mirasa dâhil bir toprak üzerindeki hakları yöneten hiyerarşi gibi bir hiyerarşiye göre dağılır. Böylece isim, doğrudan babasoyundan iletildiği için baba, bir çocuğa kendi *'amm* veya erkek kardeşinin, eğer bunların zaten evli çocukları varsa, yani oğullarından veya torunlarından birine bu ismi verebilecek durumdaysalar, ismini (çocuğun *'amm*'ı) veremez. Başka durumlarda olduğu gibi burada da, çabuk olduğu için kullanışlı olan norm ve zorunluluk dili (yapmalıdır, yapamaz vb.) yanıltıcı olmamalıdır. Bu şekilde bir küçük erkek kardeşin, çocuklarına, itibarlı bir ağabeyin ismini verebilmek için elverişli bir güç ilişkisinden faydalandığı görülebilmiştir; öldüğünde çok küçük olan çocukları, bunu bir şeref meselesi yaparak kendilerini meşru sahibi olarak gördükleri ismi, karışıklık yaratma pahasına yeniden sahiplenmişlerdir. Çok sayıdaki erkek kardeş, çocuklarına babalarını ismini koymayı istediklerinde rekabet iyice aşikâr hale gelir. Bir ismi terk etme ve kalan boşluğu sürdürmeme kaygısı, ismi taşıyanın ölümünden sonra doğan ilk erkek çocuğa ismin verilmesini gerektirir; en büyük kardeş, şecerede düzey atlayarak, ismi daha genç kardeşlerinden birinin oğluna bırakmak yerine kendi torunlarından birine koyarak mal etme sürecini farklılaşabilir. Ama bunun tersine, erkek çocuğun olmadığı durumda bir isim varissiz kalabilir ve "diriltme" vazifesi, önce yan akrabalara, sonra da daha geniş olarak, böylece bütünleşmesini ve erkek sayısındaki çokluğu gösterecek şekilde, tüm doğrudan ataların isimlerini alabilen ve başka yerden kaynaklanan güçsüzlükleri telafi etme konumunda olan bütün gruba düşer (*'Amm*'ın kızıyla evliliğin işlevlerinden biri, o çocuk bırakmadan öldüğünde kızın, babasının isminin yok olmamasını sağlamasına izin vermektir).

Etnolog, resmî akrabalık ile mutat akrabalık arasındaki ayrımdan şüphe edecek konumda değildir. Bilişsel kullanımları dışında, akrabalıkla (en azından nesne olarak yani bir nesne olarak ele aldığı başkalarının akrabalığıyla) hiçbir ilgisi olmadığından, bilgi sağlayanların kendilerini, grubun grup hakkındaki resmî sözünün taşıyıcısı, sözcüsü olarak gördükleri sürece ona önermeye yatkın oldukları resmî söylemi geçer akçe sayma eğilimindedir. Etnologun hukukşi-

naslığı, bilgi sağlayanların hukukşinaslığına laf edemez. Ve gözlemci, soybilimci kesildiğinde, toplumsal gerçekliğin, diğer tanımları bastıran veya hâkim olan *resmî tanımının* kendisine dayatılmasını sezinlemek için hiçbir nedeni kalmaz. Kuşaklar boyu etnologların paralel kuzenle "tercihen evliliğin" varlığını doğrulamak veya yalanlamak için sarf ettikleri umutsuz çabalar bunun şahididir. Evlilik sorunu, bilgi kaynaklarının sürekli olarak *bent'amm*'la evliliğe işaret ederek yaptıkları gibi, sadece şecere açısından ele alındığında el dağılmıştır veya daha doğrusu oyunun sınırları tanımlanmıştır. Şecere dilinde ifade edildikleri sürece soruna yönelik tüm çözümler kabul görecektir... Etnolog kendisini, bilgi kaynaklarının resmî ideolojisine bağlayan suç ortaklığı ilişkisini bozmak ve soy, birleşme ve kardeşlik ilişkilerinin diyagramını, yani şeceresini oluşturma olgusunda içerilen önermelerle bir kopuş gerçekleştirmek istiyorsa akrabalığın bu çok özel kullanım türünü, faillerin gerçekleştirebileceği diğer kullanım türlerine göre konumlandırmak zorundadırlar. Yerli akrabalık terminolojisine katıksız bir biçimde mantıksal, kapalı ve tutarlı bir ilişkiler sistemi şeklinde muamele ettiğinde bilmeden parantez içine aldığı akrabalık ilişkilerinin ve terimlerinin pratik işlevlerini anlayamaz; aynı şekilde, kendisininki gibi bu terimlerin ve ilişkilerin pratik işlevlerinin tarafsızlaşmasını varsayan ve kutsayan bir pratiğin epistemolojik statüsünü de kavrayamaz.

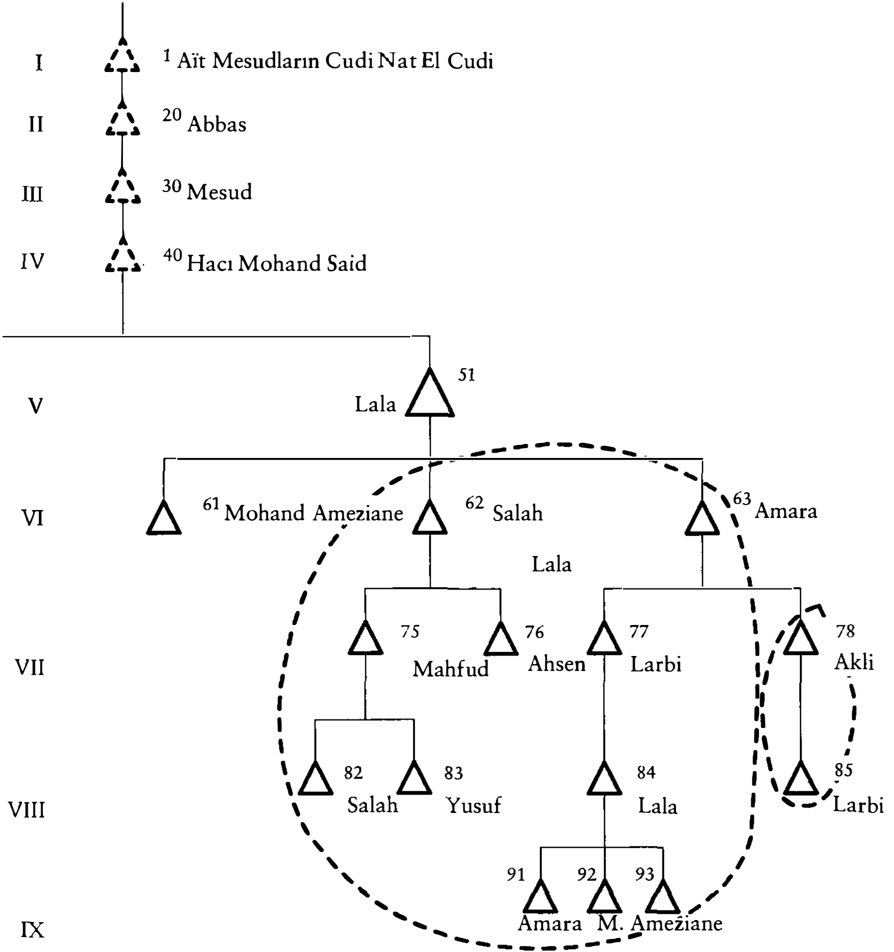
Etnologun bir şecere çıkarırken neyi inşa ettiğini bilmezsek, pratiğin, *pratik olarak* bilgisine, yani bu örnekte faillerin pratikte akrabalık ilişkilerini toplumsal kullanımlarının bilgisine varamayız. Şecere, *uno intiuitu* [bir bakışta] kavranabilecek ve herhangi bir noktadan herhangi bir yöne doğru kat edilebilecek ve teorik nesnelerin o özel varoluş kipine göre, yani *tota simul* [hepsini birlikte], eş zamanlı ve bütüncül olarak kuşaklar boyu akrabalık ilişkileri ağının bütününü var edebilen uzamsal bir şemadır.

Bu şekilde faillerin, iki birey arasındaki akrabalık "derecesini", ortak atalarına giderek ölçmek için veya öncelik haklarını görmek için resmî durumlarda başvurabilecekleri şecere hesapları, doğrudan pratik işlevleri yerine getirir. Ayrıca aynı zamanda farklı şekilde de okunabilecek ve her zaman, örneğin iktisadi ve siyasi, başka ilkeler üzerine *de* kurulu olan ilişkileri (örneğin kardeşlik ilişkilerini) sadece şeceredeki soy ve birleşme ilişkileriymiş gibi sunmasında içerilen ideolojik işlev de buna dâhildir. Öte yandan etnologun inşa ettiği mantıksal ilişkiler de sürekli olarak uygulandıkları ve ayakta tutuldukları ve sürdürüldükleri için mutat, yani (terimin çifte anlamıyla) "pratik" ilişkilerdir. Teorik açıdan olası tüm yol ve güzergâhların hayali temsili olarak bir haritanın geometrik uzamı, gerçekten bakılan, gidilen, kullanılan yani gidil-

mesi kolay yollar için neyse odur. Ancak süreksiz bir biçimde kullanıldıklarından sürekli olarak bakılmayan resmî ilişkiler, soybilimci için oldukları şeye, yani eski bir haritadaki terk edilmiş yollara benzeyen teorik ilişkilere dönüşme eğilim gösterirler. Bu mantıkla en önemli mübadeleler, meydan okuma mantığına başvurduklarından kopuş tehdidi içeren, gösterişli ve olağanüstü havalarıyla etnologların dikkatini çekenler değil; fark edilmeden geçen, sıradan varoluşun küçük fırsatlarına damgasını vuran ve mutat ilişkilerin sürekliliğini sağlayan küçük hediyelerdir. Kısacası, yapısalcı geleneğin, iktisadi belirlenimlere nazaran neredeyse tam bir özerklik ve neredeyse kusursuz bir iç tutarlık atfettiği mantıksal akrabalık ilişkileri, pratik halde, kendileri için en gerekli işlevleri gerçekte veya sanal olarak yerine getirdikleri veya daha doğrudan bir dille, en hayati (maddi veya sembolik) çıkarları tatmin edebildikleri sürece onları işler halde tutmaya ve yoğun olarak (sıklığın etkisiyle giderek daha kolay) işletmeye daha da bağlı hale gelen faillerin resmî ve kurumsal kullanımlarıyla ve bunlar için var olabilirler.

Âlim ve yarı-âlim soybilimcilerin tanıdığı tarihsiz ilişkilere karşın, mutat ilişkiler, izin verdikleri ve onları yeniden üreten iktisadi ve sembolik mübadelelerin tarihiyle, ürünü oldukları tarihle tanımlanırlar; içinde iş gördükleri, suç, toprak satışı ve evlilik gibi en çarpıcı durumların tarihi de buna dâhildir. Sadece şecere ölçütlerine göre, boyut olarak gerçekleştirilen keyfi kesimlere girişmemek için şecerenin yanı sıra, üstünde bulunan tüm bireyler arasındaki etkileşimlerin durumunun, yani itibarda olduğu kadar utançta, bollukta olduğu kadar yoklukta da kaçınılmaz dayanışmaların temeli olan tüm maddi ve sembolik mübadelelerin tarihinin tam bir bilgisini de edinmek gerekir. Aït Mesudların Lala (V) bin Mohand Said (IV), bin Mesud (III) bin Abbas (II) bin Cudi (I) Nat Elcudi'nin soyunun tümünü, *Akham* Lala olarak adlandırılan grubu (bkz. Şema 3.4) ele alalım. Şecere okumasının önerdiği sülale temsilini dayatacak her şey bir araya gelmiştir. *Akham* Lala'nın bütün üyelerini birleştiren "kan cemaati"nden söz etmeyi seven faillerin söylemi, doğrudan veya uzak akrabalık ilişkilerini tanımlayan referans terimler, babayı, büyükbabayı veya amcayı –ve onların güçlerini– belirlenmiş bir halefte "yeniden üreterek" sülalenin sürekliliğini doğrulamaya izin veren, soybilime dayalı isim verme simgeselliği. Burada Amara n Lala –IX– büyük büyükbabası Amara n Lala'nın –VI^{3}– adını; Mohand Ameziane n Lala –IX^{2}–, erkek çocuğu olmadan ölen büyük büyük amcasının –VI^{1}– adını; Larbi Lala –VIII^{3}– amcasının –VII^{3}– adını; Salah Lala da –VIII^{1}– büyükbabasının –VI^{2}– adını almıştır.

ŞEMA 3.4



Ancak hiçbir şey bu kadar basit değildir ve etnologun, akrabalığın ideolojik kullanımlarında bulabileceği görünürdeki onay, grubun, Lala'nın soyundan gelen herkese aynı ailenin üyesi muamelesi yapmadığını hatırlatan göstergeleri saklayamaz. Böylece sadece öznelerin tanımlanmasında kati olma kaygısıyla değil, aynı zamanda şecere ilhakının oluşturmaya çalıştığı ideolojik gizemlileştirme etkisinin tam simetriği olan bir gizemsizleştirme (*démystification*) etkisiyle, akrabalar ve akraba olmayanlar, en uzak ve en iti-

barlı akrabaya referans vermeyi bırakarak her bireyi tanımlayan ve diğerlerinden ayıran şecere ilişkisini kullanırlar. Örneğin Lalalardan türeyen iki aileden büyüğünün reisi olan Lala Lala'yı –VIII^3– Lala Amara olarak –babası Larbi genç yaşta öldüğü için büyükbabasına referansla– veya Akli'yi –VII^4– Akli Amara olarak adlandırarak. Bu şekilde erkekler, (kendileri de X'in oğulları olan) "Y'nin ve Z'nin oğlu" olarak nitelendirilirken, toprak "X hanesinin" denecektir. Failler pratiklerini faydalı bölünmelerin pratik bilgisine göre düzenlerler ve analistin elinde, ancak grubun toplumsal ve iktisadi tarihinin sağlayabileceği soybilimsel olmayan birleşme ve bölünme ilkelerinin bilgisine haiz olmadığı durumda, toplumsal gerçekliğin teorik bir modeli muamelesi yaptığı soybilim temsilini, toplumsal düzeni meşrulaştırma aracı gibi kullanırlar. Böylece elimizdeki bir örnekte, etnologla ilişki gibi resmî bir durumda faillerin sözünü edebilecekleri soy birliği, iki "haneye" bölünmüş bulunmaktadır. Akli n Amara (VII^4) ile Lala'nın (VIII^3) haneleri, Lala'nın (VI^3) sonuncu oğlu sağken meydana geldiği için yapısal addedilebilecek bir krizin ardından, iktidarın bir kuşaktan diğerine devri sırasında bölünmüştür. Amara n Lala (VI^3) sülalenin tümü üzerinde sahip olduğu iktidarı zaten –elbette tesadüfen değil– atanın adını taşıyan torunu Lala'ya (VIII^3) aktarırken, yaşı (Lala soyunun tüm erkeklerinin en yaşlısıdır) ve iktidarı elinde bulunduranla akrabalık ilişkisi (Amara'nın oğludur) nedeniyle meşru halef olarak görülen Akli n Amara'yı (VII^4) devre dışı bırakır. Sadace "babasının oğlu" olan Akli'ye karşın, "Büyükbabasının oğlu" adı verilen Lala n Amara, ismini taşımasının da en çarpıcı şekilde gösterdiği gibi, büyükbabasından sadece tanımlı halefi olmasını değil, "evin başı" (*akaruy akham*) sorumluluklarına da özel bir başlangıcı da devralmıştır. Çocukluktan itibaren toprak işine bulaşmamış ve ailenin dış politikası adı verilebilecek şeyle, yani piyasa tekniklerini öğrenecek şekilde dış iktisadi mübadelelerle ve "meclis adamını" (*argaz ladcma*) tanımlayan dil ve retorik uzmanlığını geliştirecek şekilde, diğer gruplarla ilişkileri ilgilendiren kararlarla ilgilenmiştir. Sembolik sermayenin ve özellikle de siyasi ve iktisadi oyunun bilgisinin siyasi güce erişimin belirleyici etkenlerinden biri olması ölçüsünde, en azından sülale içinde, bu sermayenin farklı aktarımını kontrol etmek, iktisadi sermaye aktarımını kontrol etmekten daha zordur ve soybilim öngörülerini tersyüz etme yollarından birini oluşturur. Aslında çok basit olan bu örnek, istisnai durumlarda örtüşebilecek, resmî ilişkiler ile mutat ilişkiler arasındaki, resmî, kamusal birimler ile mutat birimler arasındaki ilişkinin temel olarak *sorunsal* oluşturan yapısını fark etmeye olanak sağlar.

İçevlilikten söz etmek ve övgüye değer bir katiyet niyetiyle içevlilik oranlarını hesaplamak, sülalenin sadece soybilimsel bir tanımı varmış gibi yapmaktır; oysa soyağacının hangi düzeyinde bulunursa bulunsun her yetişkin erkek, belirli bir toplumsal kullanım doğrultusunda gerçeğe dönüşebilecek olası bir bölünme noktasıdır. Köken noktası, zamanda ve soybilimsel uzamda ne kadar geriye giderse –ve bu soyut uzamda sonsuza dek geriye gitmeyi engelleyen hiçbir şey yoktur– sülalenin sınırlarında o kadar geriye gidilir ve soybilim ideolojisinin asimile etme gücü de o kadar artar, ancak bu, ortak kökene yaklaşıldıkça artan ayrıştırıcı özelliğini kaybeder. Bu şekilde, *ath* ("soyundan gelenler, ondan olanlar") deyiminin kullanımı Evans-Pritchard'a göre *cieng* kelimesinin kullanımını niteleyene benzeyen göreceli veya konumsal bir mantığa hizmet eder. Aynı kişi, duruma, koşullara, muhatabına, dolayısıyla adlandırmanın özümseyici ve ayrıştırıcı *işlevine* göre Ath Abba (ev, *akham*) veya Ath Isa'd (*takharrubth*) veya Ath Usebb'a (*adhrum*) veya Ath Yahya (*'arch*) olabilir. Faillere, parçası oldukları sınıfın sınırlarıyla oynayarak özümsediklerini veya dışladıklarını iddia ettikleri rakiplerinin, yandaşlarının veya kendilerinin toplumsal kimliklerini sınırsızca manipüle edebilme gücünü veren mutlak görelilik, en azından bir grubu, doğrudan görülebilir sınırlarla tanımlı bir topluluktan başka nasıl niteleyeceklerini bilemeyenlerin naif gerçekçiliğinden kopma meziyetine sahiptir. Bununla birlikte, soybilimsel bir mantık içine hapis olunursa bir grubun yapısının (ve dolayısıyla onu oluşturan bireylerin toplumsal kimliğinin) oluşumunun ve örgütlenmesinin ilkesi olan işleve bağlı olduğu görülemeyebilir. Louis Dumont'u takip ederek, soy çizgisinin (*descent line*) yalnızca diyagramlarda var olduğunu belirtmek için "diyagramatik çizgi" adını verenler ile yer birliğinin, toplu olarak grup şeklinde hareket etmeye olanak sağladığı soy kümesinin bir bölümü olan yerel çizginin (*local line*) veya yerel diyagramatik çizginin (*local descent group*) karşısına koyarak soybilimsel soyutlamadan kaçmaya çalışanların unuttuğu da budur.[17]

Mekânsal mesafenin etkilerinin toplumsal ilişkinin yerleştiği işleve bağlı olduğunu bilmemek de yine gerçekçiliğe dönmek olur. Örneğin, bir partnerin potansiyel yararlılığının mesafeyle birlikte azaldığı kabul edilebilirse de itibar evliliklerinde olduğu gibi, birbirine ne kadar uzak kişiler arasında bir ilişki kurulursa sembolik çıkar da o kadar büyük olur; aynı şekilde ikametgâh birliği grubun bütünleşmesine katkıda bulunsa da, ortak bir işlev için

17 L. Dumont, *a.g.e.*, s. 122-123.

seferber olmanın gruba verdiği birlik, mesafenin etkisini en aza indirmeye katkıda bulunur. Kısacası teorik olarak, işlevler kadar olası gruplar olduğu kabul edilebilirse de herkese her durumda başvurulamayacağı gibi, herkese de her durumda yardım edilemeyeceği açıktır. Aynı şekilde, gerçekçiliğe dönmeden görecelilikten kaçmak için, potansiyel olarak yararlı, yani mekânsal olarak yakın olmaları ve toplumsal olarak etkili olmaları nedeniyle yararlı partnerler alanının sabitleri, her fail grubunun, sadece (burada mutat akrabalık adı verilen) yürürlükte tutulan şecere ilişkileri kümesini değil, (burada mutat ilişkiler adı verilen) sıradan varoluş ihtiyaçları için seferber edilebilecek ilişkiler kümesini de içeren bir ayrıcalıklı mutat ilişkiler ağını sürekli bir çalışmayla ayakta tuttuğu söylenebilir.[18]

Soyağacının aynı düzeyinde bulunan aynı nesebe aynı ilişkiyle tanımlanabilir bireylerin resmî kümesinin mutat bir grup oluşturması mümkündür. Bu durumda soybilim temelli kesimler, ekolojik (komşuluk), iktisadi (bölünmezlik) ve siyasi nitelikli başka ilkeler üzerine kurulu birimlerle örtüşürler. Soybilim ölçütünün tanımsal değerinin ortak kökenin yakınlığı ölçüsünde büyük olması, *birleştirici etkililiğinin* bağıntısal olarak artması anlamına gelmez. Aslında göreceğimiz gibi, soybilimsel olarak en yakın ilişki, kardeşleri birleştiren ilişki, aynı zamanda en güçlü gerilimlere sahne olur ve yalnızca her an devam eden bir çalışma çıkar ortaklığını muhafaza edebilir. Kısacası basit soybilimsel ilişki, hiçbir zaman birleştirdiği bireyler arasındaki ilişkinin tam belirlenimini sağlayamaya yetmez ve böylesi bir değeri de ancak ortak mülkiyet olduğu kadar hassasiyet de yaratan maddi ve sembolik bir mirasın ortak mülkiyetinin ürettiği çıkar ortaklığıyla birleştiğinde alabilir. Mutat akrabalığın boyutu, resmî akrabalık ilişkileri ile mutat ilişkiler kümesinin kesişimi, resmî birim üyelerinin, bölünmez üretim ve tüketim girişiminin içerisindeki çıkar rekabetlerinin ortaya çıkardığı gerilimleri aşma ve grubun kendisini bütünleşmiş bir grup olarak düşünmesini sağlayan resmî temsile uygun pratik ilişkileri sürdürme (yani ortak bilinçte çok yay-

18 Hâlâ soybilimsel bir dille ifade edilse de, kardeşlerin tümü, *thaymaths* (*ayma*, erkek kardeş) ile gerçek veya mitsel olarak aynı atadan geldiğini söyleyenlerin çocuklarının tümü *thadcadith* (*ced*, büyükbaba) arasındaki karşıtlığın kapsadığı şey, temelde resmi akrabalık ilişkileri ile mutat akrabalık ilişkeleri arasındaki karşıtlıktır: "Bugünün *thaymaths'ı* dünün *thadcadith*'idir" derler. Örneğin bir kabile saldırıya uğradığında başka bir gruba karşı çıkmak gerekince sürekli olarak yeniden etkinleştirildiği için gerçekten tanınan ve hissedilen akrabalık bağları üzerine kurulu etkin ve yürürlükteki dayanışma olarak *thaymaths*'tan söz edilir. *Thaymaths*'ın birleştirdiği grup, *resmi bir birliği* ideolojik olarak doğrulamak için başvurulan ortak köken, yani *thadcadith* üzerine kurulu birliğin sadece bir kesimini temsil eder (Bu kesimin nereye kadar yayılacağı, grubun yapısından seferberliğe neden olan duruma kadar değişen bir dizi faktöre bağlıdır).

gın olan terimlerle "kardeşini dostun kılmak") yani toplumsal olarak pratiklerin resmî temsiline uygun pratiklere verilen toplumsal onayı sağladığı sembolik kârları ve pratik ilişkilerin sağladığı avantajları biriktirme becerisine bağlıdır.

Burada resmî olan ile mutat olan diyalektiğinin kuşkusuz tüm toplumsal etkileşimlerin nihai ilkesini oluşturan tezahürlerinden birini görüyoruz. Resmî olan ile mutat olanın örtüşmesi, gerçekte her tür toplumsal etkileşimin bu iki veçhesi arasındaki ilişkilerin tikel bir halidir çünkü gördüğümüz gibi, yararlılığın getirdikleriyle, uyarlığın faydalarını toplamaya izin verir. Aynı zamanda anlıyoruz ki, stratejileri çoğaltan (ve gizleyen) ikinci düzeyden stratejiler arasında en sık rastlananlardan biri, bu örtüşmeyi taklit etmekten ibarettir. Etnologlar pratiğin nesnel anlamının, çok iyi söylendiği gibi "düzene koyan" ve pratiğin ilkesinin kural olmasına ihanet eden sembolik manipülasyonlarının varlığından şüphe etselerdi, faillerin pratiklerinden söz etmek için kullandıkları kural dilini daha az naif bir şekilde kullanırlardı...[19] Kuşkusuz etnoloji, kurala (kural olarak var olduğu takdirde), kurala itaat etmekten sağlanacak çıkarın, itaatsizlik halinde elde edilecek çıkardan çok daha büyük olduğu durumlarda uyulduğunu kabul etmeyi kural haline getirmekten fayda sağlayacaktır. Ancak etnologlar, en radikal maddeciliği vazettikleri zaman bile, her grubun ideolojik anlamda kendini maskelemeye ve pratiklerinin gerçek belirleyenlerini veya daha doğru-

---

19 Etnolojik dilin, epistemolojik eleştirinin en radikal örneğini oluşturan gerçek bir mantıksal çözümlemesine girişemediğimizden bu çalışmanın hazırlanması sırasında karşılaştığımız bir metni alıntılamakla yetineceğiz. Bu metin, hukukşinaslık açısından diğerlerinden daha doyurucu değilse de pratiklerin ilkesi olarak resmi normu o kadar açıkça ortaya koymaktadır ki –sonunda yeniden devreye sokulan– çıkarı kural istisnalarının ilkesi yapmak zorunda kalmaktadır: "*Tiyâhalar'ın gözünde* paralel kuzinle evlilik, hem bir *hak* hem bir *ödev*dir ve tam da *ödev* olduğu için *hak*tır. Kuzinini savunmak, yardımına gitmek, sanki bir kız kardeş söz konusuymuş gibi dulluk veya boşanma durumunda geçimini sağlamak ve çocuklarıyla ilgilenmek, *ibn'amm*'a düşer. Bilgi kaynaklarından biri bu benim için *'ar* diyordu, sözlük anlamıyla 'utanç', 'ayıp' anlamına gelen bu kelime, gerçekte iki yanı da keskin bir bıçaktır çünkü göçebelerin gözünde bu *'ar*, kuzinin tutumuna göre, hem bir utanç hem bir şeref nesnesi olabilir. Davranışları göreneklere uymadığında ona tavsiyede bulunma ve hatta onu ikna etmek için zor kullanma hakkı babanın erkek kardeşinin oğluna *aittir*. Her şeye rağmen tutumunda ısrarcı olursa ve tavırlarındaki sapma aile şerefine halel getirirse kan dökerek öç almak yine ona *düşecektir*. Bir yabancıyla evlenirse ve baskı görürse yardımına gitmek *zorundadır*. Öyle ki kafası rahat etsin istiyorsa yapabileceği en iyi şey onu eş olarak alınaktır. Öte yandan *bint'amm* da kuzeniyle, bir yabancıyla olduğundan daha az talepkârdır ve gerektiğinde en azla yetinir. Altmış yaşındaki bir göçebe bunu şöyle özetliyor: 'Kendi canından ve kanından, sırrını saklayacak ve onurunu koruyacak bir kuzini varken bir adamın bir yabancıyla evlenmesi hiç olur mu?' Bu, bir erkeğin davranışının her zaman en asil duygularla yönlenmesi mi demektir? *İbn'amm*'ın davranışı, çıkarlarına en uygun yöne meylettiğini kanıtlar" (J. Chelhod, "Le Mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe", *L'Homme*, Temmuz-Ocak 1965, sayı 3-4, s. 113-173).

su pratiğinin belirlenimlere ve özellikle de maddi ve sembolik *çıkarlara* tabi olduğunu maskelemeye çalışarak kendi "ruhani şeref meselesini" üstlendiği yolundaki âlimane belirsizliğe teslim olmaya razıdırlar. *Kural* dilini konuşmak, kendisine koyduğu yasa dışında yasa yokmuş zannetmek ve zannettirmektir; saikleri hakkında olabilecek en şerefli temsili oluşturmak ve vermektir çünkü bunlar, grubun şerefli saikler konusundaki tanımına en uygun, yani resmî olarak sunulmaya ve kamusal olarak temsil edilmeye en müsait olanlardır.

Ama *kurala uygun pratikler* üretmeye yönelik stratejiler, amacı "egoist", özel, tikel (bir birim ile daha üst düzey, kapsayıcı bir birim arasındaki ilişki içinde tanımlanabilen her zaman göreceli kavramlar olan) saik ve çıkarları; çıkar gütmeyen, kolektif, kamusal olarak savunulabilir kısacası meşru saikler haline getirmeyi amaçlayan bir resmîleştirme stratejileri sınıfının tikel örnekleri değil midir? Kurulu siyasi mercilerden yoksun ve meşru şiddetin tekeline sahip bir toplumda ancak resmîleştirme etkisiyle gerçekleştirilebilecek siyasi bir eylem, durumun tanımını, mümkün olan en geniş grubu seferber edebilecek durumun tanımına yaklaştıracak şekilde manipüle etmek için elzem olan *uzmanlığı* gerektirir. Bunun tersi bir strateji de, aynı durumu basit bir özel mesele haline indirgemektir.

Strateji ve ritüel diyalektiğinin en tipik tezahürlerinden biri, (ligler – *şuff*'un çoğulu, *şfuf)* gibi, tamamen mitsel ve isme dayalı temeller üzerine kurulu grupları karşı karşıya getiren) ritüel oyun ve mücadelelerde gerçekleşen şiddetin törenselleştirilmesinde görülür. Çatışmalar, neredeyse her zaman iktisadi ve sembolik çıkarlara zarar geldiği zaman (bir hayvan çalındığında veya grup üyelerinden birine, örneğin bir çobana hakaret edildiğinde) ortaya çıksa da, bunların sınırı, *kura* veya *koşra* (Ain Aghbel) (doğu ve batı olarak iki tarafa bölünen oyuncular, sopalar yardımıyla bir topu, *kura*yı, karşı tarafa sokmaya çalışırlar) adı verilen top oyunları gibi aynı zamanda ritüel bir işleve de sahip mevsimlik oyunlarda en katı şekilde uygulanan törenselleşmiş modeldedir. Kimi zaman geleneksel anlamda düşman olan yabancı gruplarla temasın neden olduğu gerilimleri çözmeyi hedefleyen şiddetin sembolik manipülasyonu olarak, uzak gruplar arasındaki evliliklerin yol açtığı özel olarak katı törenler aynı mantıkla anlaşılabilir. Habitusların ve çıkarların homojenliğinin sağladığı, pratiklerin otomatik orkestrasyonuna güvenilemeyeceği ölçüde, kural ve ritüel giderek daha gerekli hale gelir (etkileşimlerin törenselleşmesinin bireyler ve gruplar arasındaki mesafe arttıkça, yani grubun boyutu büyüdükçe artması da böyle açıklanabilir).

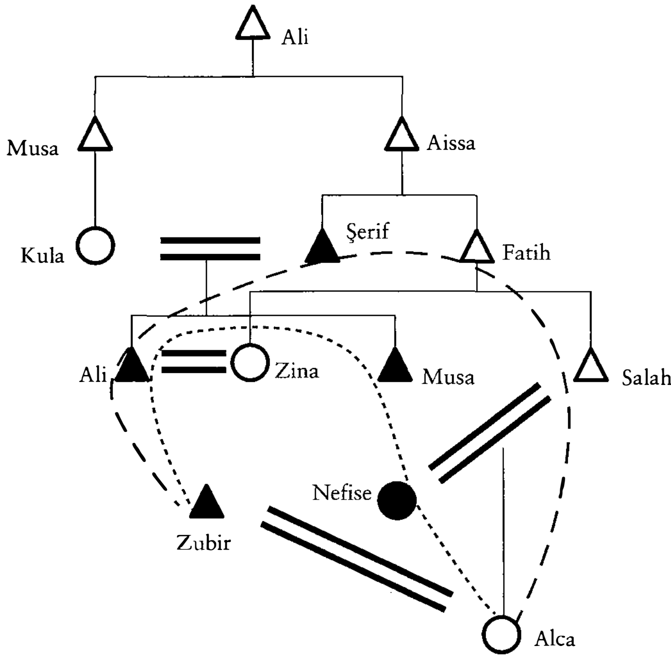
Duruma tanım dayatmak için gerekli otorite sermayesine sahip olmak, özellikle de kolektif yargının tökezlediği kriz anlarında, özel bir olayı resmîleştirme ve törenleştirme yoluyla (örneğin bir kadına yönelik hakareti bütün grubun hurmasına yapılmış bir saldırı şeklinde sunarak) ortaklaşa hale getirip grubu seferber etmeye muktedir olmak olduğu kadar, doğrudan ilgili olan ve kurala uymadığı için, basit bir tikel statüsüne indirgenen, kendi özel aklını dayatmak istediği için akıldan yoksun görülmeye mahkûm kişiyi veya grubu, Yunancada *idiôtes* ve Kabiliyecede[20] *amahbul*'u, inkâr ederek seferberliği kaldırma gücüne de sahip olmaktır. Aslında gruplar, hukukşinaslığın inandırdığından çok daha az şey isterler ama bu her zaman, "oyunbozanların" onlara vermek istediklerinden fazlasıdır. Kurallı bir habitus tarafından üretildiği için, resmî kurala doğrudan uyan bir pratikte mükemmelleştikleri için kolektif olarak sözcü konumuna getirilmeye yazgılı kişi olan *sorumlu* ile oyunun kurallarını ihlal etmekle yetinmeyerek meşruiyetini açıkça sorgulayan ve kendi kurallarını koyduğunu iddia eden *sorumsuz*, ne saygı gösterebileceği ne de itiraz edebileceği kurallara uyarak ve uyarlık niyeti veya görünüşü vererek yani bunları tanıyarak tamamen resmî kuralın varlığına katkıda bulunan iyi niyetli ihlalciye yer açarlar. Siyasetin, resmî olan ile faydalı olanın diyalektiğine seçim sahası sunduğu anlaşılmaktadır. Siyasi iktidar için rekabet halinde bulunan faillerin, grubun delegasyonunu kendi üzerlerine çekme ve rakiplerinden alma çabalarında ancak, özel çıkarların sembolik ortaklaşmasının ve resmî çıkarların sembolik sahiplenilmesinin ürünü olan ritüel stratejileri ve stratejik ritüelleri birbirlerine karşı kullanabilirler. Ama şiddetin meşru kullanımının tekeli için (yani iktisadi birikimin yokluğuyla nitelenen bir toplumda, kolektif olarak kabul gören *kredi* olarak sembolik sermaye birikimi için) kolektif akıl ile özel akıl arasında, kolektif olarak yetkili kılınmış, ortak onayla çevrelenmiş sorumlu ile gözden çıkarılmış sorumsuz arasındaki mücadele, mecburi olarak yeraltından devam eden resmî ve gayrı resmî karşıtlığını unutturmamalıdır. Kolektif düşünce kategorileri sisteminin yapısı, resmî iktidar için rekabetin ancak erkekler arasında gerçekleşebileceğini, kadınların ancak tanım olarak *gayrı resmî* veya gizli ve karanlık kalmaya mahkûm bir iktidar için rekabete girebileceklerini aksiyom olarak koyar. Gerçekten de erkeklere dini, kamusalı, resmîyi, törenseli, kolektifi ve kadınlara büyüyü, gizliyi, yeraltını ve

20 *Tamazight*, Berberice, kelime anlamıyla "özgür halk" anlamına gelip tüm Berberi dillerini kapsayan bir ifadedir, Kabiliye'de konuşulan dil *Tamazight*'in/Berbericenin bir alt dalıdır; Kabiliye dili veya Kabiliyece olarak ifade edilebilir – e.n.

özeli teslim eden işbölümü, siyaset sahasında görülür. Bu rekabet içinde erkekler, resmî ile özel arasındaki karşıtlığı karşıtlığın, içerisi ile dışarısı, dolayısıyla kadın ile erkek arasındaki karşıtlığa indirgenmesi ve dolayımlanması yoluyla dişil pratikleri ve bunlarla ilintili her şeyi utanç verici, gizli veya daha doğrusu gayrı resmî bir varoluşa mahkûm kılan sistematik bir hiyerarşileştirme için, mitsel-ayinsel temsiller ve akrabalık temsilleri başta olmak üzere bütün resmî araçlara sahiptirler. Kadınlar, iktidarı, ancak bütün görünüşü, yani resmî tezahürü erkeklere bırakırlarsa ve gayrı resmî iktidarla, ancak resmî bir otorite örtüsü altında, birinin yerine kullanılabilmesi bakımından resmî iktidara karşıt olan *tahakküm altındaki* iktidarla yetinebilirlerse tam anlamıyla uygulayabilirler; oyunbozanın yıkıcı itirazı bile hizmetine aldığı otoriteye hizmet eder.

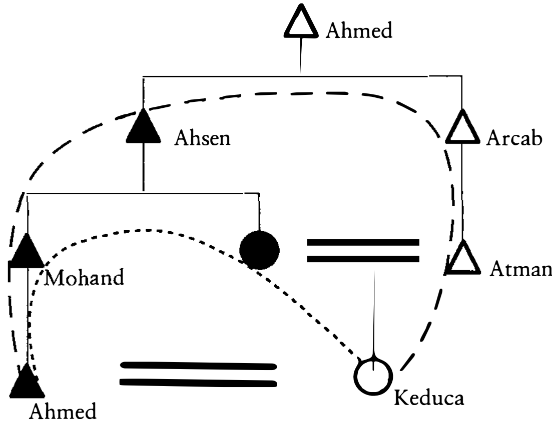
Akrabalık ilişkilerinin gerçek statüsü, her zaman siyasi bir işlevi yerine getiren toplumsal dünyanın yapılandırılma ilkeleri, en iyi şekilde kadınların ve erkeklerin aynı şecere ilişkileri alanını farklı şekillerde kullanmalarında ve özellikle de şecere açısından müphem olan (evlilik sahasının darlığı nedeniyle buna sık rastlanır) akrabalık ilişkilerini farklı "okumalarında" görülür. Bunun sonucunda bütün müphem şecere ilişkileri durumlarında, en uzak akraba, birleştiren şey yani erkekler aracılığıyla ilişki (*'amm* hitabının rolü budur) üzerinden yaklaştırılabilir veya ona yaklaşılabilir, bununla birlikte, ayrıştıran şey ön plana getirilerek yani kadınlar aracılığıyla ikincil ilişki üzerinden en yakın akraba uzak tutulabilir. Kimseyi kandırmadıkları gerekçesiyle kurgusal olarak nitelendirmenin naif olacağı bu manipülasyonlarda bahis konusu olan, grubun pratik sınırlarının tanımlanmasından başka bir şey değildir; bu tanım, ihtiyaca göre içermek veya dışlamak istenenleri kabul ettirecektir. *Khal* teriminin (tam anlamıyla annenin erkek kardeşi) kullanımlarını gözden geçirerek bu beceriler hakkında fikir sahibi olunabilir. Bir marabut tarafından avamdan laik bir köylü için telaffuz edildiğinde her türden meşru akrabalık ilişkisinin yokluğunu kibar bir dille ifade etmek için kullanılır; köylüler arasında bu hitap, uzak ve varsayımsal bir ittifak ilişkisini çağrıştırarak asgari bir aşinalık ilişkisi kurma niyetini ifade eder. Bu, etnoloğa, bilgi kaynaklarının cesaretlendirmesiyle örneğin paralel kuzenler arasındaki evliliği, ikisinden biri, paralel kuzenle evlilikten olmuşsa ve *a fortiori*, ikisi de böyle bir birleşmenin ürünüyse (iki erkek kardeşin arasındaki kadın mübadelelerinde –*labdil* veya Arapça *ras-b-ras*– biri diğerinin kız kardeşiyle evlendiğinde olduğu gibi), ikinci dereceden babasoylu paralel kuzenleri birleştiren ilişkiyle bir tuttuğunda dayatılan resmî okumadır.

ŞEMA 3.5
Vaka 1



Bütün kamusal, resmî, erkek erkeğe, kısacası şerefli bir erkeğin şerefli bir erkekle konuştuğu şerefli ilişki durumlarında özel bir aciliyetle kendisini dayatan bu eril, yani hâkim okuma, babasoylu haleflerini yerine koymak gereken bireylerden her birini birbirine bağlayan çok yönlü bir ilişkinin kamusal olarak ilan edilmeye en yakışan, en soylu veçhesini üstün tutar. Bazen daha doğrudan, çoğu zaman pratik olarak daha kolay olan diğer yolu, kadınlardan geçeni, düşünülmeyende bırakır, düşünülmeyende bastırır. Bu şekilde, şecere adabına göre, Zubir'in Alca'da, annesinin erkek kardeşinin kızıyla evlenmektense –evliliğin kökeninde bu ilişki yatsa da– babasının babasının erkek kardeşinin oğlunun kızıyla veya babasının erkek kardeşinin kızının kızıyla evlendiği kabul edilir (bkz. Vaka 1). Veya aynı şecereden başka bir örnek vermek gerekirse, Keduca'yı bir paralel kuzin olarak ele almaktansa, kocası Ahmed'in babasının babasının erkek kardeşinin oğlunun kızı olarak görülmesi gerekir (bkz. Vaka 2). Kadınlar üzerinden ilişkileri öncelikli sayan, resmî söylemden dışlanmış heretik okuma, özel durumlara hasredilmiştir. Hakaretteki

ŞEMA 3.6
Vaka 2



gibi, "babasının oğlu" değil "anasının oğlu" olarak kötülüklere mahkûm olacak kişiyi belirleyen büyü de bu durumlardandır. Kadınlar üzerinden akrabalık, erkekler tarafından ve erkeklerin önünde de algılanabilir ve vazedilebilir ancak kamusal olaylarda değil, hanenin mahremiyetinde. Kadınların bir kadınla akrabalık hakkında başka kadınlarla konuştukları örneklerin haricinde ve kadınlar üzerinden akrabalığın dili kendini dayattığında bu dil, aile hayatının en mahrem alanında geçerli olabilir. Yani bir kadının babasıyla ve kardeşleriyle veya kocasıyla, oğullarıyla veya gerekirse kocasının erkek kardeşiyle konuşmalarında geçerli olurken muhataplar grubunun mahremiyetinin, aynı zamanda bu mahremiyette tanımlanan kişinin en azından sembolik aidiyetini teyit eder. Aslında etnolog, şecere uzamının iki noktası arasında olası tüm güzergâhların katıksız ve çıkarsız arayışına kalkışan tek kişidir. Pratikte, kadın veya erkek tarafından, evliliği şu veya bu soya yönelten şu ya da bu yolun seçilmesi, hane içindeki güç ilişkilerine bağlıdır ve onu mümkün kılan güç ilişkisini meşrulaştırarak ikiyle çarpar.

KOLEKTİF İNANÇLAR VE SOFU YALANLAR

Paralel kuzinle evliliğin statüsünü tanımlamak çok zordur ve etnologlar, yerli pratiğinin teorisini üretme görüntüsü altında yaptıkları şeyin resmî ile mutat diyalektiğinin en yetkin ürünlerinden birini yeniden üretmek olduğunu bilselerdi, "kural" kelimesinin farklı anlamlarıyla oynamakta çok haklı olurlardı. Paralel

kuzinle evlilik, pratikte hiçbir zaman gerçekleşmeyen başarılı evlilik idealini mi yoksa evlenebilir her bireye kendisini dayatan ama (zorunlu durumlarda) ihlali düşünülebilir etik bir normu mu (bu durumda bir şeref meselesi) yoksa yine mutlak bir biçimde ama yalnızca bazı koşullarda uygulanan bir normu mu, yoksa bazı durumlarda tavsiye edilen basit bir "hamleyi" mi temsil etmektedir? Aslında, bunların her biridir, bu da onu ayrıcalıklı bir manipülasyon nesnesi yapar. Evlilik durumunda, kurala itaat görünümü altında güttükleri stratejileri ve çıkarları gizlemeyi hedefleyen ikinci dereceden stratejilerin ilkeleri, biri sürekli teşvik edilen şecere okuması; diğeri de söz konusu gruplar arasındaki mübadelelerin tam bir bilgisine haiz olmak gerektiği için zaten kolay olmayan iktisadi ve siyasi bir okumayla nesnel olarak doğrulanan bir pratiğin belirsizliğindedir. Ama ideolojik tuzak, iki yönlüdür; gizemi bozma çabasının kendisi aşırıya kaçarak kendisi gizemli hale gelebilir. Yerli söylemleri fazla ciddiye almak, pratiğin kuralı veya normu açısından ideolojik yansıtıcı vazife görmesine neden olabilir; faillerin, sembolik stratejilere tam bir hâkimiyetin kendilerine sağladığı beceriyle, dayatılan stratejilerin etkisini düzeltmek için sahip oldukları araçlardan biri olan toplumsal olarak cesaretlendirilen ve yönlendirilen yalanın toplumsal işlevini bilmeme tehlikesi ortaya çıkar.

Böylece evlilik pazarlığının görünürde en ayinsel edimleri ve evlilik kutlamasına eşlik eden ve ikincil işlevleri evliliğin toplumsal anlamını ilan etmek olan az veya çok gösterişli halleriyle, törensel tezahürleri (evlilik toplumsal hiyerarşide ne kadar yukarıda ve şecere uzamında ne kadar uzakta bulunan aileleri birleştirirse tören de o denli tumturaklı olur), bir ilişkinin hiçbir zaman tek yönlü olmayan nesnel anlamını manipüle etmeyi hedefleyen stratejileri kullanma fırsatı olarak ortaya çıkarlar; bunu ya göreneklere titizlikle uyup kaçınılmazı seçerek ve zorunluluğu erdem kılarak ya da evliliğin nesnel anlamını, onu kutlamaya yönelik ritüelin altında gizleyerek yaparlar.

Paralel kuzinle evliliğin, yerli söylemde ve dolayısıyla etnolojik söylemde işgal ettiği itibarlı konumu, cinsler arası işbölümünün mitsel-ayinsel temsiline uygun ve özellikle de gruplar arasındaki ilişkilerde erkeğe ve kadına düşen işleve uygun olmasına bağlı olduğu şüphe götürmez. Öncelikle yakınlık ilişkisini olduğu haliyle tanımayışın kökten reddinin onaylanması anlamına geldiği için, yani kendisini akrabalık ilişkisinin basit bir *ikiye katlanması* olarak sunmadığı takdirde. Paralel kuzinlerle evliliğin kendine has etkisini, yani söz konusu çocukların ("Kanı katıksız, karışmamış olanlar" – *mahd*) hem anne hem baba tarafından ("Kökü olan yerden dayılarını aldı" –*ichatel*, *ikhavel*– veya Arapçada "Amcası dayısıdır" – *khalu 'ammu*) aynı soydan olmasını övmek

pek yaygındır. Ve öte yandan, (teorik olarak) erkeğe bırakılan kadını boşama özgürlüğü, dışarıdan gelen kadının erkek çocuk doğurmadığı sürece neredeyse tamamen yabancı durumu, nihayet dayı (*khal*) ile yeğen arasındaki ilişkinin çokanlamlılığı: "Düşmanı olmayan, kız kardeşinin oğlunu beklesin" (yani şerefi hilafına mirastan annesinin payına düşeni isteyen kişi) malumdur. Ancak yakınlık ilişkisini tanımanın reddi ("Kadın ne birleştirir ne ayırır", *thamattutth ur thazeddi ur theferrek*), kadının mitsel temsilinde, soya karışıklık ve utanç sokma tehdidinde temellenmese de pekişir. Kadından tamamen iyi hiçbir şey gelemez; getirebileceği tek şey kötülük veya kötünün iyisidir. Kötülüğünü ıslah eden tek şey zayıflığıdır ("Tanrı eşekte ne yarattığını bilir, ona boynuz vermez"). Kötünün iyisi, kötüdeki bu iyi de kadına ancak erkekten, onun ıslah ve himaye edimiyle gelir. Bu, kadının değeri, hiçbir zaman sülalesinin erkekleri kadar etmez demektir. Bu aynı zamanda kadınların en iyisinin, hiç olmazsa en az kötüsünün, soyun erkeklerinden gelen kadın olarak babasoylu baba tarağından kuzin olması demektir, kadınların en erkeksi olanı odur – bunun sınırı, ataerkil tahayyülün imkânsız ürünü, Zeus'un kafasından çıkan kızı Athena'dır. "'*Amm*'ının kızıyla evlen, seni çiğnese bile en azından yutmaz." Tarım takviminin veya evin mitsel uzamını da düzenleyen yapıya göre (a : b :: b1 : b2) *kadınsı-erkeksinin*, *kadınsı-kadınsıya* karşı olması gibi, yetiştirilmiş ve ıslah edilmiş kadın, babasoylu paralel kuzin, doğal, kötücül ve karışık anasoylu paralel kuzine karşıt konumlanır. Bir kadın, erkek bir ata aracılığıyla sülaleye dâhil edilemediğinde, onun bir yabancı olarak yani bilmem kimin kızı olarak kabul edileceği anlaşılır (Hiçbir soy ilişkisinin olmadığı durumları ifade etmek için şöyle denir: "Benim neyimsin ki? Anamın kız kardeşinin kızının oğlu bile değilsin" – *mis illis khalti*)[21] Aynı zamanda babanın erkek kardeşinin kızıyla evliliğin, grubun kutsanması açısından evlilikler arasında en mübareği ve en temizi olduğu anlaşılıyor. Hasat zamanı her köyde bereketi ve erdemiyle ünlü bir aileye düşen benzer ayinde olduğu gibi, kaçınılmaz küfrün, eril ile dişilin, ateş ile suyun, gökyüzü ile yeryüzünün, saban demiri ile saban karığının birbiriyle temasa geçmesinde saklı bulunan tehdidi def etmek için, evlilik mevsimini açan bir ayin rolü oynamaktadır.

Açılış evliliğindeki benzeş edimi gerçekleştiren kişinin, hasatta olduğu gibi savaşta da uğurluğun, *hiçbir siyasi rol* oynamaması ve vazifesinin tama-

21 J. Chelhod, "Halep'in gündelik konuşma dilinde fahişeler 'teyzemin kızları' olarak anılır" derken annenin kız kardeşinin kızıyla evlilik konusunda aynı kınamayı ifade eden bir Suriye atasözünü aktarır: "Fenalığından teyzesinin kızıyla evlendi" ("Le Mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe", *a.g.e.*, s. 113-173.

men *onursal* veya daha doğrusu simgesel, yani hem çok küçük hem de saygın olması, paralel kuzenler arası evliliğe verilen anlamın dolaylı bir teyidi olarak görülebilir. *Baraka* ile donanmış bu kişi, *amezvar* (birinci), *aneflus* (güvenilir adam), veya yine *akdhim* (eski), *amghar* (ihtiyar), *amas'ud* (şanslı) veya *amezvar*, *aneflus*, *amghar nat-yuga* (birinci, güvenilir adam, çift veya sabanın ihtiyarı) isimleriyle anılır. Hasat ile evlilik arasındaki, başka binlerce göstergeyle tezahür eden homolojiyi açıkça ortaya çıkardığı için en anlamlı terim, *boula'ras*'tır (düğün adamı); bir diğer adlandırma, *mefthah n ss'ad* (açan, şans anahtarı) aynı anlama gelir. Émile Laoust daha genel olarak "Berberilerin, bir *aneflus*, yani bir *baraka* bireyi etrafında toplanmadan hiçbir kolektif edime, hiçbir sefere kalkışmadıklarını" hatırlatır... Böylece, bir kervan hazırlanırken tüccarlar ve yolcular hem rehberlik eden hem uğurluk bir *aneflus n-umuddu* etrafında toplanırlar. Yola çıkışın ve duruşların işaretini o verir; ilk hayvanları yükler ve boşaltır. Onunla birlikte yollar tehlike olmadan aşılır ve sağ salim hedefe varılır. Çatışma zamanlarında kabile mücadeleye başında *aneflus elbarud*'la yürür. Onu düşmanın darbelerinden esirgeyen ve savaşçıları koruyan bir *baraka* ile donandığına inanılır. *La'lam*'ı, sancağı taşır ve tüfekle ilk atışı yapar, kalabalık içindeki varlığı bir zafer güvencesidir. Ozanların destanları söylediği dost kabilelerin büyük toplantılarında, *tinukba*'larda (davetler) tamburuyla şarkıların başlama işaretini veren *aneflus elhadert*'tir."[22] İlk hasat, en soylu ürünlere (buğday ve bakla) hasredilmiş, üç yılda bir değişen ürünlerle yoğun tarım yapılan, boş nadasa bırakılmayan, her mevsim başı yakılan, köye en yakın ve bazen bir eve bitişik, en eski aile mülklerinden olan en iyi ve en soylu toprakta gerçekleşir. Uğurluk bunu yapamayacak durumdaysa bile en azından orada bulunur; her durumda, ilk saban izini bırakma işi, ne bir gence ne bir hizmetkâra bırakılır, hasadın başladığı toprakların sahibinden başkasına teslim edilmez.

Mitsel düşünce kategorilerinin akrabalık ilişkilerine yansıtılması, eğer ortaya çıkardıkları bölmeler, hane siyasetinin ortaya çıkardığı bölmelere, yani kendi sülalesinden kadınsı-kadınsı bir kadını aileye sokarak, geldiği evdeki konumunu güçlendirmeye yönelen annenin çıkarları ile oğlunun evliliğini, erkek akrabalarıyla, erkek kardeşiyle veya babasoyundan akrabalarıyla erkek erkeğe hallederek kan bağı birimini güçlendiren ve aynı hamleyle hane birimindeki konumunu pekiştiren babanın çıkarlarını karşı karşıya getiren bölmeye tekabül etmeseydi göreceli olarak gerçekdışı kalacak olan karşıtlıklar

---

22 Karş. É. Laoust, *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie*, Challamel, Paris, 1920.

üretir. Gerçekte dışarıdan getirilen kadın (*thislith*), kocasının annesine mi babasına mı –ve annesi tarafından mı babası tarafından mı– bağlı olduğuna göre, kocasının annesiyle (*thamgharth*) güç ilişkisinde –ki bu ilişki de *thamgharth*'ın sülalenin erkekleriyle (yani kocasının babasıyla) şecere bağlarına göre değişkenlik gösterir– çok farklı bir güç elde eder. Böylece babasoylu paralel kuzin, sülaleye yabancı bir "ihtiyar kadınla" işi olduğunda birdenbire kendisini güçlü bir konumda bulabilir, oysa *thislith* kendi kız kardeşinin kızı olduğunda veya daha da ilerisi erkek kardeşinin kızı olduğunda, *thislith* ile ilişkilerinde, ama aynı zamanda, dolaylı olarak kocasıyla ilişkilerinde "ihtiyar kadının" konumu güçlenebilir. Baba ile annenin çıkarları (belli bir ilişkide) yapısal olarak karşıt olduğunda, oğlun evliliği, anne ile baba arasında zorunlu olarak yatan bir sürtüşmeyi ortaya çıkarabilir çünkü kadın resmî stratejisi olamayacağı için, baba, eril tahakkümün ideolojik meşrulaştırması olan mitsel temsilin en iyisi olarak sunduğu sülale içinde evliliğe öncelik tanıma eğilimindeyken, anne zamanı geldiğinde kocasının resmî olarak sonuçlarına katlanmaya davet edileceği gizli yollarla kendi sülalesine yönelir. Kadınlar hiçbir şey için, cinsler arasındaki işbölümünün en azından onlara bıraktığı evlilik arayışı için olduğu kadar çok çaba sarf etmeyeceklerdir. Bu, eğer oğulların evliliği, onların iktidarını devirme ve bu yolla tüketimde (*lakhla ukham*, evin boşluğu) hâkimiyete varacak bir hane ekonomisi krizine ve nihayetinde bölünmezliğe son verme potansiyeli taşıyorsa, erkekler arasındaki resmî diyalogun kurulacağı ana kadar böyledir. Bu, "ihtiyar adam" (*amghar*) ve "ihtiyar kadının" (*thamgharth*) çıkarlarının illa ki karşıt olmadığı anlamına gelir: kendisi de sülaleye sadık bir *thamgharth*'a tamamen sadık genç bir gelin (*thislith*) seçiminin kendisine sunduğu faydanın bilincinde olan *amghar*, *thamgharth*'ın sülalesinden itaatkâr bir kız seçmesine izin verecektir. Üstelik akrabalar arasındaki pratik ilişkilerin tüm yapısı, her özel ilişkide de mevcut bulunduğundan, oğlunun, zaten (yaşı veya itibarı nedeniyle) mütehakkim bir ağabeyin kızıyla evlenmesini kabul ederek onun nüfuzunu pekiştirmek yerine, kendi kız kardeşinin kızını (babasoylu çapraz kuzin) almayı seçebilir veya fark ettirmeden karısının, oğlunu erkek kardeşinin kızıyla evlendirmesini (anasoylu çapraz kuzin) teşvik edebilir.

Paralel kuzinle evlilik mecburiyeti bazı durumlarda şecere kurallarıyla ilgisi olmayan zorunluluklardan kaynaklanabilir. Pratikte bu ideal evlilik, çoğu kez mecburiyeti erdem kılarak idealmiş gibi gösterilmeye çalışan *zoraki* bir seçimdir. Her bireyin paralel kuzini üzerinde bir tür "önalım hakkı"na sahip olduğunu varsayan yerli "teori" –hukukşinas yaklaşım da buna aceleyle sarı-

lır– kuşkusuz cinsler arasındaki ilişkilerde ve özellikle de evlilikte tüm üstünlüğü erkeklere veren erkeklik ideolojisinin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Gerçekte paralel kuzinle evliliğin bir haktan ziyade bir mecburiyet olarak kabul edildiğini anlamak için gerçek pratik durumlarına yakından bakmak yeterlidir: "'*Amm*'ının kızını isteyeni reddetmek âdetten değildir. Ama bir kızın koca bulmakta gecikmesi de aile şerefi için uygusuzdur. Eğer çok beklerse, atasözüne uygun şekilde kuzeni bu işi halletmelidir" (Aït Hichem). "Terk edilse bile amca kızıyla evlenmek gerekir" (Aïn Aghbel). Ve birçok atasözü de aynı yöndedir: "Yol dönerse sen de dön. Bırakılmışsa (sürülmemişse) amcanın kızıyla evlen." Çeşitlemeleri: "Yola çık sapsa bile. *Amm*'ının kızıyla evlen yüzüstü bırakılmışsa bile." "Terk edilmişse bile *amm*'ın kızı, sapaysa bile huzurlu (güvenli) yol." Metaforun gösterdiği gibi (*düz* yola karşın *eğri* yol) çoğu kez paralel kuzinle evlilik, seçici bir itaati şerefli bir vazifeye dönüştürmekte fayda olan, (erkek kardeşin duluyla evlilikte olduğu gibi) dayatılmış bir fedakârlık olarak algılanır: "*Amm*'ının kızıyla sen evlenmezsen kim alır? İster istemez sen alacaksın." "Çirkin de olsa, işe yaramaz da olsa amcası onu zorla oğluna alacaktır; eğer oğlu için bir yabancı ararsa ve erkek kardeşinin kızını bırakırsa insanlar ona gülecektir: "Yabancı bir kız aradı ve erkek kardeşinin kızını bıraktı." Ve gerçekte pratikte, resmî söylemin paralel kuzinle evliliğe verdiği ideal anlam ve işlevleri ancak çok bütünleşmiş ailelerde bu bütünleşmeyi pekiştirme arzusuyla kazanır ve ancak *amengur*'un, "başarısızın", erkek çocuk sahibi olamamış olanın kızı gibi durumlarda mecburi hale gelir. Bu durumda çıkar ve vazife, paralel kuzenler arasındaki evliliği yönetmek için birleşir çünkü *amengur*'un erkek kardeşi ve çocukları her durumda "başarısızın" sadece toprağını ve evini değil, kızları karşısındaki yükümlülüklerini de (özellikle dul kalma ve boşama durumlarında) miras alacaklardır. Öte yandan bu evlilik, bir yabancıyla (*avrith*) evliliğin grubun şerefine ve belki de mirasa yönelik tehdidini saf dışı bırakmanın tek yoludur. Kuzenler arasında evlilik, geç evlenen bir kızı "korumak" söz konusu olduğunda da aynı aciliyetle zorunlu hale gelir. "Kızı olan ve evlendiremeyen utancını taşımak zorundadır." "Kızı evlenmeden büyüyen ölsün daha iyi" (Aïn Aghbel). Kuzenler arası evlilik konusunda tüm görüşmelerde takıntılı bir şekilde tekrarlanan bu beyanlar, şeref, dolayısıyla da şerefsizlik bölünmez olduğundan babanın erkek kardeşinin vazifesiyle oğulun vazifesi, burada da çıkarla örtüşür. Bunun anlamı, paralel kuzenle evliliğin tamamen mecburi olduğu, bilinçli veya bilinçsiz olarak belirli türden maddi ve sembolik çıkarların tatminine yönelik bu gibi sınır durumlarda bile stratejilerin ürünü olan pratikleri anlamak için etik ve-

ya hukuki kurala başvurmak gerekmediğidir. Şeref ahlakı, mülkü, sembolik sermayeye önemli bir yer ayıran toplumsal oluşumların, grupların veya sınıfların çıkarının ahlakıdır. Etik veya hukuki bir kurala itaati, rezaleti tazmin etmeye, gizlemeye veya önlemeye yönelik edimlerin ilkesi kılmak için sülalenin kadınlarının şerefine yapılan bir saldırının, grup için temsil edebileceği kalıcı ve dehşet verici kayıp hakkında hiçbir fikir sahibi olmamak gerekir.

Pratiğin en temel ilkelerinin ihlal edilme tehdidi içeren uç durumlarda bile durumun ve buna tekabül eden cevabın stratejik adlandırması, kendisini hiçbir zaman etik bir buyruğun mutlak gerekliliğiyle dayatmaz. Tutarlı bir pratik teorisinin yönlendirdiği bir sorgulamanın, bilgi kaynaklarını, stratejinin varsayımsal buyruklarına, ahlakın kategorik buyrukları şeklini vermeye yönelten araştırma ilişkisinin yapısını kırabilmesi ve bilmeyen birine oyunun temel kurallarını iletmek isteyen birinin yaptığı gibi, karşılık gelen "kurallardan" daha az kurumlaşmış olmayan kaçamak ve yan yolların ifade edilebilmesi için kuralları ve hamleleri belirtebilmesi yeterlidir. Bazıları zoraki evlilikten kurtulmak için, bazen de böylece ilkeleri ihlal etmeden reddedebilen (veya sözlerinden dönebilen) akrabaların açık veya örtük desteğiyle kaçarlar: "Görüyorsun, oğlumuz kaçtı. Erkek kardeşimizi korumak için oğlumuzu kaybedemeyiz" (Bir başka çeşidi: "Oğlumdansa, o –erkek kardeşe taahhüt–").

Sadece şecere açısından bakıldığında özdeş olan evlilikler, dâhil oldukları ve ancak ilgili iki grup arasındaki ilişkiler sisteminin tamamının ve ilişkilerin belli bir zaman aralığındaki halinin yeniden tesisiyle kavranabilecek stratejilere göre farklı ve hatta karşıt olabilecek anlam ve işlevlere sahip olabilirler. Soybilimcinin sınıflandırdığı ve saydığı gerçekleşmiş evliliklerle ilgilenmeyi bırakıp onları mümkün ve gerekli kılan nesnel koşullara ve bilinçli veya bilinçdışı stratejilere yani yerine getirdikleri bireysel ve ortaklaşa işlevlere bakıldığında, ortak büyükbaba hayattayken onun tarafından mı sonuçlandırılmış olduğuna (iki babanın da onayıyla mı "onların üzerinde" mi yapıldığına) veya iki erkek kardeş arasında doğrudan anlaşarak mı gerçekleştiklerine göre, paralel kuzenlerle yapılmış iki evliliğin hiçbir ortak yanı olmadığı görülebilir. İki kardeşin karar verdiği durumda bunun gelecekteki eşler çocukken mi yoksa evlilik yaşına geldiklerinde mi (kızın evlenme yaşını geçtiği durumdan söz etmiyoruz bile) yapıldığına göre; iki erkek kardeşin ayrı yaşayıp, ayrı çalışıp çalışmadıklarına veya gelirlerin (toprak, sürü ve diğer mallar) ve hane ekonomisinin (ortak kazan) tümünü bölünmez biçimde mi tuttuklarına göre (sadece bölünmezlik görünümü verdikleri durumdan söz etmiyoruz bile); kızını küçük kardeşine büyük ağabeyin mi verdiğine, yoksa onun kızını

mı aldığına göre, yaş farkına ve özellikle de farklı toplumsal mevki ve itibar farklılıklarıyla bir tutulabilecek doğum sırasına göre; evlilik tamamına erdiğinde iki erkek kardeşin veya birinin hayatta olup olmadığına göre, hayatta kalanın oğlan babası mı –ki eğer yetişkin bir erkek kardeşi yoksa kızın koruyucusu o sayılır– veya tersine hâkim konumunu kullanarak damadı bir biçimde kandırabilecek kız babası mı olduğuna göre farklılıklar ortaya çıkacaktır. Ve bu evliliğin, ancak yabancı bir yaşama sanatının bilinemezlikleriyle tatmin olan bir körlüğün tek anlamlı sayabileceği müphemliğini sanki daha da arttırmak için, şüpheli veya gözden düşmüş bir kızı korumak ve "utancı örtmek" için kendisini feda etme mecburiyetinin sülalenin en yoksul kolundan bir erkeğe düşmesi az rastlanır bir olay değildir. Onun '*amm*'ının kızının şerefi için bir vazifeyi yerine getirme veya sülalenin erkek üyesi olarak hakkını kullanma çabasını övmek faydalı ve şereflidir.[23]

Bilgi kaynakları, bir evliliğin hiçbir zaman şecere terimleriyle tanımlanamayacağını ve onu belirleyen koşullara göre farklı ve hatta karşıt işlevlere ve anlamlara bürünebileceğini, tam da tutarsızlıkları ve çelişkileriyle, sürekli olarak hatırlatırlar. Paralel kuzinle evlilik, seçilmiş veya zoraki olarak alımlanmasına göre, yani ailelerin toplumsal yapı içerisindeki göreli konumlarına göre, evliliklerin en iyisi olarak da algılanabilir, en kötüsü de. Sadece mitsel düzlemde değil, pratik tatminler açısından da en iyisi olabilir ("'*Amm*'ının kızıyla evlenmek bal yemeye benzer") çünkü iktisadi ve toplumsal olarak en az külfetlisi –gizli pazarlıklar, anlaşmalar, sembolik ve maddi bedeller en aza indirilmiştir– ve aynı zamanda en güvenlisidir. Yakın evlilik ile uzak evliliği karşı karşıya getirmek için kullanılan dil, köylüler arasındaki mübadele ile pazardaki işlemleri karşılaştıran dille aynıdır.[24] Birleşmelerin en kötüsü de

---

23 Fiziksel veya zihinsel anlamda gözden düşmek, kocasız bir kadına ve hatta kadınsız bir adama bile (dul kalan erkeğin hemen yeni bir evlilik yapması beklenir) hiçbir toplumsal statü tanımayan bir gruba bağnazlığı içinde son derece zor bir sorun yaratmaktadır. Ve bu, talihsizlikler mitsel-ayinsel kategoriler aracılığıyla algılandıkları ve yorumlandıkları ölçüde daha da pekişir. Bu mantıkta beceriksiz, tek gözlü, topal veya kambur (bu biçimsizlik, hamileliğin tam tersini temsil eder) veya sadece cılız ve silik bir kadınla evlenmenin ne denli fedakârlık gerektirdiği anlaşılabilir; bütün bunlar kısırlık ve kötülük alametleri olarak algılanır. Kötü şans getirdiğine inanıldığı için bir kadından boşanıldığı bile olur.

24 "Buğdayı verirsin arpayla gelirsin." "Kötü dişlere buğday verilir." "Çoluk çocuğunu kendi kilinden yap, tencere gelmezse kuskus kabı gelir." Paralel kuzinle evliliğe dair topladığımız övgüler arasında en tipik olanı şudur: "Kendisi için çok şey istemeyecektir ve evlilik için fazla masraf gerekmeyecektir." "Erkek kardeşinin kızıyla ne isterse yapar ve ondan bir kötülük gelmez. Sonra babanın kardeşlik (*thaymats*) için verdiği öğüde uygun olarak erkek kardeşiyle birliği pekişir: 'Karılarınızı dinlemeyin!'" "Yabancı kadın seni küçük görür; kendi tarafını seninkilerden soylu sayar da atalarına hakaret olur. Oysa '*amm*'ının kızının büyükbabasıyla seninkisi aynıdır, sana 'Babanın babasına lanet olsun!' demez. '*Amm*'ının kızı seni terk etmez. Çayın yoksa istemez ve evinde aç-

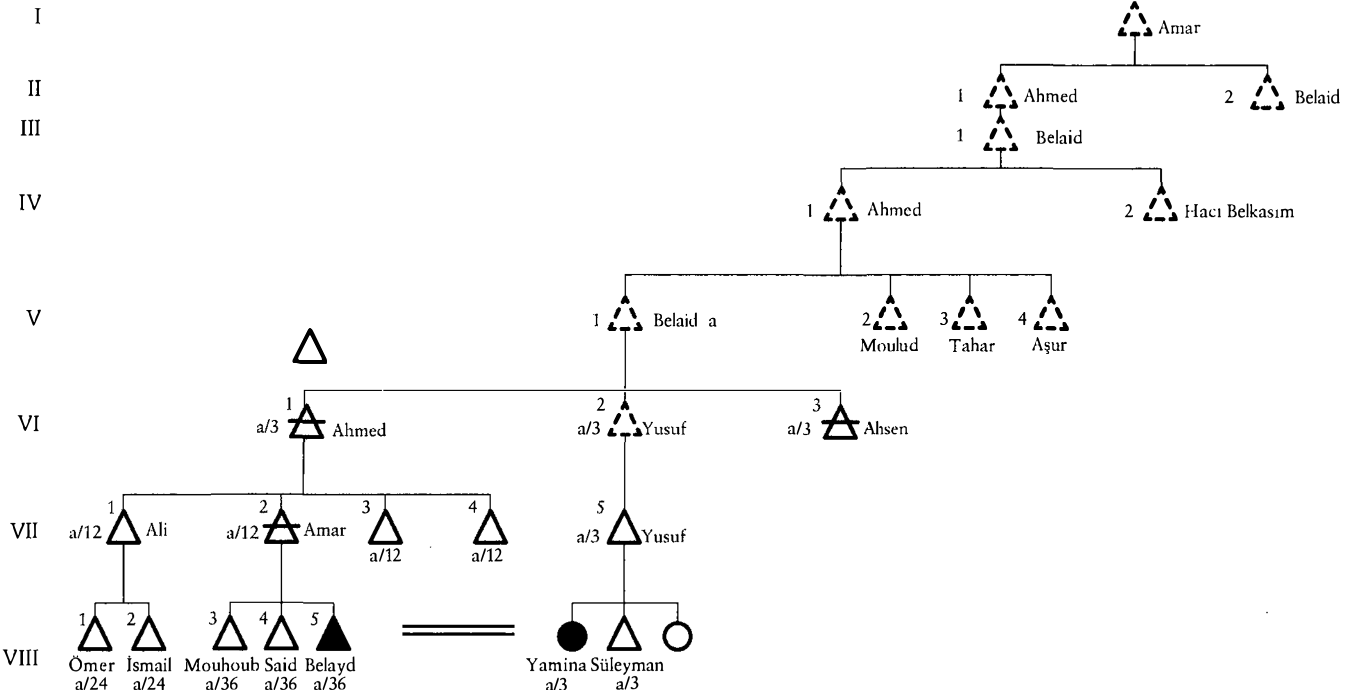
olabilir ("'Amcaların evliliği' *–azvaj el la'mum–* yüreğimde bir sızı; yalvarırım Allah'ım beni bu felaketten koru")[25] ve aynı zamanda ehven-i şer gözüktüğü durumlarda da en az itibarlısıdır ("Seni geçen arkadaşlar geldi, sen yaya kaldın çünkü siyahsın"). Yani bir sülalenin yok olmasını engellemenin veya tehdit altındaki aile ilişkilerini muhafaza etmenin tek yolu olduğunda veya topraktan ve insandan yana yoksul aileler söz konusu olduğunda böyledir. Kısacası, yukarıdan bir nesnelcilik, bilgi kaynaklarının görünürdeki tutarsızlığında her failin kendi pratiği hakkındaki temsilinin kurucu bir özelliğini görse de bu dikkatimizi, *şecere açısından* (yani ideolojik olarak) *tek anlamlı olan bir evliliğin* temel müphemliğine ve bu müphemlik ve belirlilik bileşiminin izin verdiği ve teşvik ettiği, pratiğin ve onun ürününü nesnel anlamıyla ne şekilde manipüle edildiğine çeker.

Bu manipülasyonların tek kurbanı kuşkusuz, anlaşan gruplar ve bireyler için işlevleri ne olursa olsun, babasoylu paralel kuzinle evliliklerin hepsini aynı sınıfa sokarak (ve hepsini bir tutarak) şecere modelinin soyutladığı tüm veçhelerle birbirinden ayrılabilen pratikleri birbiriyle bir tutan etnologdur (bkz. Şema 3.7). Paralel kuzenler arasındaki sınıflandırıcı şecere ilişkilerinin (babanın babasının erkek kardeşinin oğlunun kızı) altında gizlenebilen sembolik ve iktisadi eşitsizlikler hakkında bir fikir vermek ve aynı zamanda bu ilişkinin meşruiyeti altında saklanan hassaten *siyasi* stratejileri açığa çıkarabilmek için bir örnek yeterlidir. İki eş, hem hacmi (çalışma yaşında on kadar adam ve kırk kadar kişi) hem iktisadi sermayesi bakımından köyün en büyüklerinden olan bölünmemiş büyük bir aileye, "Belaïd hanesine" yani Belaïd n Ahmed u Belaïd'in (V_1) soyundan gelmektedir. Bu "hane" refahını özellikle iyi bir mirasa borçludur ve bu mirasın hikâyesi bize maddi mülkün varisler arasındaki dağıtımının, hukuki normun kati bir uygulamasından ziyade, vasiyetle mal kalanlar ile talipler arasındaki güç ilişkilerinin bir sonucu olduğunu hatırlatmaktadır. Belaïd, ilki 1875 yılında, amcası Hacı Belkasım'in (IV_2) otoritesini kabul etmeyip babası Ahmed'i (IV_1) küçük kardeşinden ayrılmaya zorlayarak ve ikincisinde de kendi erkek kardeşlerinden (Mulud, Tahar ve Aşur) koparak iki kez olmak üzere bölünmezliği kesintiye uğratmış ve kendisine gasp edilmiş bazı ayrıcalıklar mal etmeyi başarmıştır. Babasının, bölünmezlikten kendisine hukuken düşen dörtte bir mülk payıyla çıkmasına için vermek yerine babası için üçte bir mülk talep etmiştir (Oysa hakça bir bölüş-

lıktan ölse bile sana katlanır ve şikâyet etmez."

25 A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kaylie du Djurdjura*, Paris, Imprimerie Impériale, 1867, s. 475.

ŞEMA 3.7

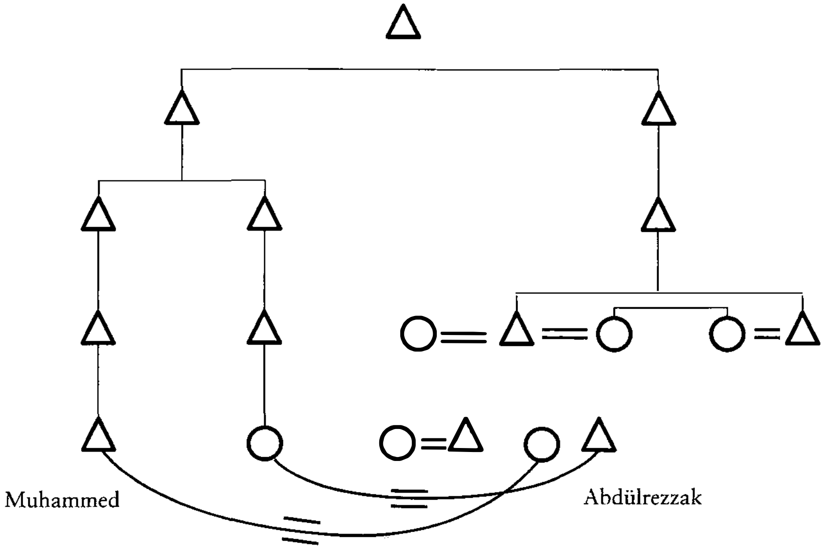


Burada basitleştirilmiş şekliyle (çünkü VII$_5$ ile VII$_5$'in kızı arasındakiler hariç ve VII$_5$ evlilikleri hariç diğer evlilikleri kaldırdık) sunulan şecere, söz konusu evlilik sırasındaki akrabalık ilişkilerini temsil eder ve daha sonra doğan erkek çocuklarını içermez.

mede babası da kardeşi Hacı Belkasım gibi dörtte bir paya sahiptir). Erkek kardeşleriyle daha önceki bölüşmeden alınan payın onu saf dışı bırakmanın ve barışın bedeli olduğunu bahane ederek ve ancak bazı küçük vasat toprak parçalarını elinden almayı başaran yoğun baskılara rağmen, hakkaniyetli bir dağılımda kendisine düşecek olan paydan çok daha büyüğünü kendisine mal etmiştir. Böylece başından itibaren ailenin kalanından üstün bir mülkle donanmış bu sülale, her yıl hasat zamanı kırk günden fazla, iki saban ve iki çift öküzle toprağı süren çok sayıda erkeğin çalışmasıyla mümkün olan edinimlerle kuşaklar boyunca sürekli büyümüştür. Köyün, tüm eski köylülük zenginliği ve büyüklüğü simgelerini teşhir edebilen son ailelerinden biridir. Böylece hâlâ bir çift öküze bakmaya, bir katıra, küçük de olsa memleketteki son koyun sürüsüne, bir katıra ve sadece sütü için bir ineğe sahip olmaya devam etmektedirler. Tüm bölgenin son iki su değirmenini (biri sel akıntısıyla çalışan bir kış değirmeni diğer sürekli bir su kaynağıyla harekete geçen bir yaz değirmeni olmak üzere) çalışır halde tutmayı bu şekilde başarmışlardır. Aile, istisnai itibarını, taşıdığı sembolik çıkarlar için, ama aynı zamanda sağladığı ihmal edilemez iktisadi ilişkiler için-de muhafaza etmiş olduğu bu geleneksel zenginliğe borçludur. Bunlara bir de daha az itibarlı olmayan, modern tekniğin sunduğu bir dizi üretim aracını (ortaklarıyla birlikte bir traktörü) ve nihayet bir ticarethaneyi ve yeni inşa edilmiş büyük bir evi de eklemiştir. Bölünmezlik, her zaman için inkâr edilmiş, reddedilmiş bölünme olduğundan potansiyel "payları" ve farklı sülalelerin katkılarını birbirinden ayıran eşitsizlikler kuvvetle hissedilir. Böylece, damadın ailesin geldiği, Ahmed'in soyundan türeyen sülale, gelinin ailesinin geldiği, toprak açısından görece daha zengin olan Yusuf'un sülalesinden, erkek sayısı açısından, çok daha zengindir. Amar'ın (VII_2) üç oğlu, pay etme halinde ortak mülkün 1/12'sini alacaktır (teorik olarak her biri için 1/36) oysaki aynı şecere düzeyinde Yusuf'un tek oğlu ($VIII_6$) 1/3 pay alacaktır. Yeniden üretim gücü olarak görülen erkek sayısı açısından zenginlik, yani giderek artan sayıda erkeğin yaratacağı zenginlik, bu sermayeye değer katmanın gerekleri bilindiği ölçüde, en önemlisi hanenin iç ve dış işlerinin yönetimindeki otorite olan bir dizi avantaja bağlıdır: "Erkeklerin evi, öküzlerin evinin üzerindedir" (*adham irgazen if akham izgaren*). Bu sülalenin itibarlı konumu, ailenin atalarının ismini, yani kuşaktan kuşağa değişen Ahmed ve Belaïdler dışında biraz unutulmuş olsa da en eski atanın, Amar'ın (VII_2) ismini almayı ve sürdürmeyi bilmesinden de anlaşılır. Görüldüğü gibi siyasi güç, gerek erkek sayısı açısından zenginlik olsun gerek siyasi stratejilere hâkimiyetin oluşturduğu o özgül sermaye biçimi olsun, ikti-

sadi güç dışında başka ilkeler üzerine de kurulabilir. Böylece aynı sülalede grubu tüm büyük dış karşılaşmalarda, çatışmalarda veya törenlerde temsil eden üçüncü kardeşken (VI3) aracılığı ve tavsiyeleriyle grubun iç birliğini sağlayan büyük ağabeydir (VI1). Üçüncü sülalenin reisi (VII5), onu amcalarından ayıran yaş farkından dolayı değil, kendisini erkekler arası rekabetin, tüm istisnai katkıların ve hatta bir ölçüde toprak üzerinde çalışmanın dışında bıraktığı için, iktidardan tamamen dışlanmış bulunmaktadır. Sanki tek oğul konumu ve üstelik babadan mahrum olma durumu nedeniyle (onun doğumundan kısa bir süre önce ölmüştür) veya "dulun oğlu" olarak tüm bir kadın çevresi (anne, teyzeler vb.) tarafından ailenin tek umudu olarak korunup şımartıldığı, okula gönderilmek üzere çocukların oyun ve işlerinden uzak kaldığı için, tüm hayatı boyunca marjinal bir konumda kalmaya meyilli ve müsait gibidir. Önce orduya girip sonra yurtdışında tarım işçiliğine giderek, köye dönüşte kendisini gözetim, bahçecilik ve bekçilik (değirmenler, bahçeler ve incir kurutma alanları) gibi en az sorumluluk ve karar verme yetkisi gerektiren kısacası eril işlerin en az eriliyle sınırlamak üzere, mülkten hatırı sayılır bir pay alıp az sayıda insana bakacak olmasının sağladığı elverişli konumdan faydalanmıştır. Bunlar, iki kuzenin, Amar'ın (VII2) son oğlu Belaïd (VIII5) ve Yusuf'un (VII5) kızı Yamina'nın evliliğinin iç ve dış siyasi işlevini anlamak için göz önünde bulundurmak gereken bazı unsurlardır. Bu evlilikle, gücü elinde bulunduran iki odak, Ahmed ve Ahsen, âdet olduğu üzere, Yusuf'a danışmadan, karısının bu az kârlı birleşmeye karşı gelmesini boşa çıkararak anlaşmayı tamamlamışlardır. Hâkim sülale, toprakça zengin sülaleyle bağlarını yeniden sıkılaştırarak ve üstelik dışarıya karşı itibarından hiçbir şey kaybetmeden konumunu pekiştirmektedir çünkü hane içi gücün yapısı, hiçbir zaman dışarıya ilan edilmez ve sülalenin en yoksun üyesi bile hâlâ itibarından pay alır. Böylece bu birleşmenin tam hakikati, bir grubun kendisine kendisi hakkında sunduğu resmî hakikati tatmin edebileceği, bu tür bir çifte bilincin varsaydığı çifte hakikatte yatar. İyi yapılmış bir birleşmeyle birliğini hem pekiştirerek hem de ataların geleneklerinin en kutsalına bağlılığını göstererek ortaya koyma kaygısındaki büyük bir ailenin paralel kuzenler arası evliliği şeklinde tezahür eden resmî imge, birbirine iyisiyle kötüsüyle yani şecereyle, birbirlerinin zenginliklerini tamamlamak zorunda olacak şekilde, negatif olarak bağlanmış iki birim arasındaki zoraki ittifakı onaylayan bir birleşmenin nesnel hakikatinin bilgisiyle çelişmeden bir arada var olabilir. Bu, herkesin birbirini tanıdığı bu evrende kendilerine sunulan temsile hiçbir zaman kanmayan, grup dışından, yeterince bilgi sahibi yabancılar için de geçerlidir.

ŞEMA 3.8



Kolektif art niyetin bu ikili oyununun örnekleri sonsuza kadar çoğaltılabilir. Böylece diğer bir örnekte (bkz. Şema 3.8) sülalenin hâkim kesiminin sorumlusu tarafından düzenlenen, yoksul bir soydan bir oğlan (Abdülrezzak) ile babaları erkek çocuk bırakmadan öldüğü için, ahlaki olarak kızı evlendirmekle yükümlü hâkim sülalenin himayesinde bulunan yoksul bir soydan, görece uzak bir akraba (babasının babasının erkek kardeşinin oğlunun oğlunun kızı) arasındaki birleşme, paralel kuzenler arası evlilik gibi sunulmakta ve herkes tarafından övülmektedir. Hâkim sülale, yoksul akrabayı, kız karşısında uzun süredir var olan yükümlülüğünü yerine getirmeye davet etmekle, şerefini en az bedelle kurtarmaktadır çünkü böylece kendi erkeklerinden birini feda etmekten veya bir dış evliliğin bedelini ödemekten sakınmaktadır. Aynı zamanda kocasının kardeşinin himayesine verilmiş bir dul olan annesi tarafından yetiştirildiği için, annesinin ailesinin merkezkaç etkisine maruz kalmaya, üstelik ağabeyi de bu aileden bir kadınla evlendiği için devam eden bir erkeği de sülaleye bağlamaktadır. Zorlamaları ve çıkarları, kendiliğinden yorumbilgisi daha az gerçek ama daha çok itiraf edilebilir saiklere doğru yönlendirmeyi hedefleyen ifadeler altında maskelemenin bu denli yetkin ürünleri karşısında kolektif yargı bocalar.

Evliliğin nesnel anlamının sembolik kılık değiştirmeye yer bırakmayacak kadar güçlü bir şekilde damgasını vurduğu hiçbir örnek yoktur. Böylece, *meşrut* ("şartlı") denen kişinin, erkek çocuğu olmayan bir adamın kızını, kendi evinde oturmasını sağlayacak bir "varis"e verdiği evlilik, masallarda veya etnografi kitaplarında karşımıza ancak Kabiliye dünya görüşünün mekanik olarak uygulanan ilkelerinin gösterebileceği gibi, üreme ve üretme gücü için işe alınan bir tür damat satın alma olarak çıkar.[26] Ve hangi bölgede olursa olsun bundan söz edenler, kendilerinde bilinmeyen bu evlilik biçimiyle sadece diğer bölgelerde karşılaşıldığını belirtmekte haklıdırlar. Gerçekten de aile hikâyeleri ve şecereler ne denli dikkatli incelenirse incelensin yerli tanıma tamamen uyan tek bir vaka bile keşfedilemez ("Sana kızımı veriyorum ama benim evime geleceksin"). Ama aynı zamanda en azından bir *avrith* olmayan tek bir aile bile yoktur ama bu *avrith*, resmî imge olarak "ortak" veya "evlatlık oğul" gibi sunulur. *Avrith* kelimesi, "varis", onu alan evde, adlandırılamaz olanı yani karısının kocasından başka bir şey olarak tanımlanamayacak olanı, yordamınca adlandırmaya izin veren resmî bir örtmece [edeb-i kelâm] değil midir? Göreneklerden haberdar olan şerefli bir adamın, eğer hayâsız bir sözleşme biçimi altında evliliğin tüm şerefli biçimlerinin tersine çevrilmesini temsil eden bir birleşmeyi, bir evlat edinme gibi sunmaya çalışırsa grubunun hoşgörülü suç ortaklığıyla karşılaşacağı açıktır. Kaldı ki kızlarını geliri olmayan bir tür hizmetkâra vermeye hevesli aileler düşünüldüğünde de *avrith* daha az utandırıcı değildir ("Gelin giden o olur"). Bu durumda grup, *amengur*'un, ailesinin "iflasını" (*lakhla*) engellemek için böyle uç bir yola sapmaktan başka çare bulamamasını gizlemeye yönelik çıkara dayalı bir yalanlar oyununa girmekte nasıl acele etmez?

Ama şecereler, aynı zamanda benzer bir suç ortaklığından faydalandıkları zor anlaşılan örnekler de içerir. Bu şekilde itibarlı bir sülalenin toplumsal tarihinde bir dizi damat kapma hikâyesine rastlanır; bunlar, hem *meş-*

---

26 Hukukçuların anasoylu akrabalık kalıntıları konusundaki tutkuları, onların diliyle konuşmak gerekirse "yetişkin erkeğin evlat edinilme sözleşmesi" olarak algıladıkları *avrith* örnekleriyle ilgilenmelerine neden olmuştur (Cezayir için bkz. G. H. Bousquet, "Notes sur le mariage *mechrouth* dans la région de Gouraya", *Revue algérienne*, Ocak-Şubat 1934, s. 9-11; ve L. Lefèvre, *Recherche sur la condition de la femme kabyle*, Carbonel, Cezayir, 1939; Fas için bkz. G. Marcy, "Le Mariage en droit coutumier zemmoûr", *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et jurisprudence*, Temmuz 1930; "Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère", *Revue africaine*, sayı 85, 1941, s. 187-211; Capitaine Bendaoud, "L'adoption des adultes par contrat mixte de mariage et de travail chez les Beni Mguild", *Revue marocaine de législation, doctrine, jurisprudence chérifiennes*, sayı 2, 1935, s. 34-40; Capitaine Turbet, "L'adoption des adultes chez les Ighezrane", *a.g.e.*, s. 40 ve sayı 3, 1935, s. 41.).

rut olarak algılanmamış hem de bu şekilde ilan edilmemiştir ve ilhakları zorunluluğun dayatmasıyla değil –ki rezalet duygusunu ikiye katlaması gereken de budur– insan sermayesini arttırmak için neredeyse yöntemli bir çabayla gerçekleştirilmiştir. Kuşkusuz ilk damadın durumunda, (görünüşü kurtarmak için dayatıldığı şekilde) kendi ailesinin yanında birkaç ay kaldıktan sonra karısının ailesinin yanına gelerek *avrith* durumuna girse de, marabut olması, "evlatlık oğul" statüsünü kabul ettirmeye katkıda bulunmuştur. Yine de evdeki varlığının oluşturduğu sorunu çözmek için farklı kurnazlıklara başvurulmamış değildir. Evden uzak kalması için değirmen ona teslim edilir; benzer durumlarda yapıldığı gibi, eve bir yabancı olarak girmesi için yiyeceği değirmene (yaz veya kış) götürülür. Daha sonra sülalenin sorumluları tarafından çalışmaya dışarıya gönderilir, bu ustaca çözüm sayesinde karısının ailesinin evindeki varlığının yarattığı sıkıntı verici durum ortadan kaldırarak emeğinin karşılığını alacaktır. Ve eğer dul kalan ve yeniden evlenen kadının ikinci kocasından olan ve onun ölümünden sonra kendi sülalesine getirdiği oğlu da, dayıları onu kendilerine bağlamak için himayelerindeki öksüz bir kızla evlendirdiklerinde bu *avrith* gibi görünmüyorsa bu, (onlara *dadda* demeyip *khal* demeye devam eden ve Ahmed u Aguni olarak babasının köyünün adıyla anılan) bu yarı-oğulu "oğulları gibi" büyüterek ve onu yarı-kızlarından biriyle evlendirerek, "varis" veya "evlatlık oğul" olarak resmî *avrith* imgesine bağlılıklarının güvencesini yeterince verdikleri içindir. Böylece hepsi de, faydalı ilişkileri resmî ilişkilere dönüştürmeye, dolayısıyla gerçekte başka ilkelere riayet eden pratikleri, şecere tanımından çıkarsanıyormuş gibi göstermeye meyleden ikinci düzeyden stratejiler, bir de üstüne, yapısalcı etnoloğun pratik hakkında edindiği temsili onaylamak için yapılmış gibi bir pratik temsili vererek öngörülmedik bir sonuca varırlar.

OLAĞAN VE OLAĞANDIŞI

Böylece evliliklerin gerçekleştirilmesi, resmî akrabalık kümesi içinde şu veya bu zorunlu eşi tanımlayan bir norma riayet etmek şöyle dursun, doğrudan mutat akrabalık ilişkilerinin, erkekler tarafından kullanılabilen erkeklerin ilişkilerinin, kadınlar tarafından kullanılabilen kadınların ilişkilerinin ve "hane" içi güç ilişkilerinin durumu yani şu veya bu ilişkiler alanının geliştirilmesine izin veren ve meyleden, önceki kuşakta gerçekleştirilen evlilikle birleşen sülaleler arasındaki ilişkilerin durumuna bağlıdır.

Eğer evliliğin temel işlevlerinden birinin, ürünü olduğu toplumsal ilişkileri yeniden üretmek olduğu kabul edilirse birleşen grupların nesnel özellik-

lerini (toplumsal hiyerarşideki konumlarını, uzamda birbirlerine uzaklıklarını vb.) olduğu kadar törenin özelliklerini de ve özellikle de formalitelerini ölçüt alarak ayrıştırılabilecek farklı evlilik türlerinin, bunları mümkün kılan ve yeniden üretmeye meylettikleri farklı türden toplumsal ilişkilerin özelliklerine sıkı sıkıya tekabül ettikleri hemen anlaşılabilir. Toplumsal olarak kabul gören ve kamusal olarak adlandırılan resmî akrabalık, pratikte grup olarak seferber olma ve böylece kutlama vesileleri kadar törensel ve yapay olan birliğini gözler önüne serme fırsatını kendisine veren resmî evlilikleri mümkün ve gerekli kılan şeydir. Gündelik olarak sürdürülen ve kullanılan mutat akrabalık, sıklıklarıyla gündeliğin sıradanlığına ve fark edilmeyenin önemsizliğine mahkûm sıradan evliliklerin geliştiği sahadır. Bu mutat ilişkiler, resmî ilişkilerin biraz gerçekdışı ve yapay varoluş hali dışında kendi kendilerine sürekli olamadıklarından, *durmaksızın* kullanılmalı ve böylece yeni kullanımlar için yeniden etkinleştirilmelidirler. Ve bir grubun, toplumsal hiyerarşideki yeri ne kadar yüksekse yani resmî toplumsal ilişkiler konusunda ne denli zenginse, toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi işinin o kadar önemli bir bölümünü resmî toplumsal ilişkilerin yeniden üretimine hasretmesi mantıklıdır. Buna karşın en yoksun grupların, yoksul akrabaların törenlere verecek parası yoktur ve mutat akrabalığın yoksullara sunduğu sıradan evliliklerle yetinebilirler.

Bilgi kaynaklarının kendiliğinden etnolojisine içkin dolambaç yollar arasında en aldatıcı olanı kuşkusuz olumlu veya olumsuz bir işaretle sıradan evliliklerden ayrışan olağandışı evliliklere ayırdığı oransızca büyük yerdir. İyi niyetli bilgi kaynaklarının etnoloğa sık sık sunduğu bu türden *curiosa*lar, örneğin mübadele yoluyla evlilik (*abdal*, iki erkek kız kardeşlerini değiş tokuş eder), "ekleme" (*thirni*, iki erkek kardeş iki kız kardeşle evlenir, ikincisi birincisine "eklenir", oğul babanın ikinci karısının kız kardeşiyle ve hatta kızıyla evlenir) veya "tazminat" evliliklerinin özel bir örneği olan levira (*thiririth*, *err*, geri vermek veya yeniden almak) gibi uç durumları yerli söylem tanımlar. Mitsel olarak en kusursuzu, paralel kuzenler arası evlilik ve siyasi olarak en kusursuzu, iki aşiretin büyüklerini veya farklı iki klanı birleştiren evlilik.

Böylece masal, didaktik işlevli yarı-ayinsel söylem, ahlaki zeminini yansıtan atasözünü veya özdeyişin parabol halindeki basit açımlaması, sadece belirgin ve çarpıcı evliliklere yer verir. Öncelikle, ister siyasi bir mirası korumaya yönelik, ister bir sülalenin soyunun tükenmesini (tek kız olması durumunda) engellemeye yönelik olsun, paralel kuzenle evliliğin farklı türlerini ele alalım. Ve daha sonra en aleni dengi dengine olmayan birleşme, baykuş ile kartalın kızının evliliği, aşağıdan yukarıya evliliğin katıksız modelidir (sadece

toplumsal anlamda değil, yukarının aşağıya karşıtlığı gibi, gündüzün, ışığın, mutluluğun, saflığın, şerefin, karanlığa, felakete, kirlenmeye ve şerefsizliğe karşıt oluşu gibi mitsel anlamda). Bir *avrith* gibi, toplumsal ve cinsel hiyerarşide eşlerin konumları arasındaki geleneksel destek ilişkisinin tersine çevrilmiş olduğu, toplumsal ölçekte aşağıda bulunan bir erkek ile daha yukarıdan bir aileden gelen bir kadının evliliği. Bu durumda yukarıdaki, alanın (bu durumda aşağıdakinin) yardımına gitmesi gereken, verendir. Kartal yavrularıyla rekabette aşağılayıcı bir yenilgi yaşamasın diye damadı baykuşu sırtına alması gereken kartaldır; atasözünün ifade ettiği kötü durum budur: "Kızını vermek ve buğdayını eklemek."

Etnografi geleneğinin, tasvirlerini çarpıcı örneklere hasrederek katkıda bulunduğu, Weber'in dediği gibi en olağandışı törenselliklerin serimlenmesine yol açan bu resmî temsillere karşı, istatistik ve gözlem ortaya koymaktadır ki, gözlemlenen tüm gruplarda evliliklerin çoğunluğu, çoğu kez kadınların karar almalarıyla, mutat akrabalık veya bunları mümkün kılan ve pekiştiren mutat ilişkiler çevresinde bağlanmaktadır.[27] Bu çevrede, kuşaklar boyu aralıksız ve uzun zamandır açık tutulan yollara göre gerçekleşen eski ve sık mübadelelerle birleşen aileler arasındaki evlilikler, biyolojik yeniden üretim dışında, bunları mümkün kılan toplumsal ilişkileri yeniden üretmekten başka işlevi yokmuş gibi görünen, söylenecek hiçbir şey olmayan, her zaman aynıymış gibi duran evliliklerdir.[28] Genelde törensiz kutlanan bu evlilikler, –farklı köylerin veya kabilelerin erkekleri tarafından veya daha basiti mutat akrabalık dışında kalan ve her zaman gösterişli törenlerle kutlanan– olağanüstü evlilikler açısından, gündelik hayat mübadelelerinin, kadınların alıp verdiği ve "dostluk kuran" küçük hediyeler, temsil akrabalığına düşen, olağanüstü

27 Küçük Kabiliye'deki Aghbala köyünün (2.000 üyeli) büyük bir ailesinde yapılan evlilik istatistiği, erkeklerden 218'inin evliliklerinin % 34'ünün kabile sınırları dışındaki ailelerden yapıldığını göstermektedir; evliliklerin sadece % 8'i toplumsal ve mekânsal olarak en uzak gruplarla yapılan itibar evliliklerinin özelliklerini göstermektedir. Özgün evlilik pratikleriyle diğer soylardan ayrışmaya çalışan tek bir aileye dayanırlar; diğer uzak evlilikler sadece daha önce ("kadınlar tarafından" veya "dayılar tarafından" evlilikler, seyahate gidiş ve dönüşler, matemler ve bazen de büyük çaplı çalışmalar vesilesiyle) kurulmuş ilişkileri yenilemektedir. Evliliklerin üçte ikisi (dokuz köyden oluşan) kabile etrafında gerçekleşmektedir. İki grubu karşı karşıya getiren geleneksel düşmanlıklar nedeniyle özellikle de eski kuşaklar için) her zaman siyasi bir anlam taşıyan, karşı klanla birleşmeler, ki çok nadirdir (% 4), dışarıda bırakılırsa, diğer birleşmeler sıradan evlilikler sınıfına girer.

28 Özellikle anlamlı bir tanıklık aktaralım: "Fatima, ilk oğlu olur olur olmaz ona bir eş aramaya koyuldu, her fırsatta gözünü açtı, komşulara, kendi ailesine, köye, arkadaşlarına, düğünlere, haclara, çeşmeye, yurtdışına ve hatta gittiği matemlere bile baktı: Bu şekilde bütün çocuklarını kimse fark etmeden ve sorunsuz evlendirdi" (Yamina Aït Amar Ou Saïd, *Le Mariage en Kabylie*, Fichier de documentation berbère, 1960, s. 10).

vesilelerle yapılan olağanüstü mübadeleler, törenlerle verilen ve törensel armağanlar (*ikhir*) için neyse odur. Olağanüstü evliliklerin, (sıradan evliliklerden sadece ve sadece[29] bu noktada ayrılan) paralel kuzenler arasındaki evlilikle ortak noktası, kadınları dışlamaktır; oysa sıradan evlilikler sürekli olarak onların müdahalesini gerektirir. Erkek kardeşler arasında veya en azından sülalenin erkekleri arasında, kabile reisinin onayıyla karar verilen evliliklerden farklı olarak uzak evlilik, resmî olarak siyasi görünür. Mutat ilişkiler alanının dışında, geniş grupları seferber eden törenlerle kutlanır ve iki kabilenin "başları" arasında bir barışı veya ittifakı mühürlemeye yönelik evlilikler örneğinde görüldüğü gibi, tek doğrulanması siyasidir.[30] Genel olarak tarafsız yerin, pazarın evliliğidir; kadınlar buradan dışlanmıştır ve sülaleler, kabileler ve klanlar, her zaman tetikte olarak burada karşılaşırlar. Sadece akrabaları bir araya getirecek törensel çağrıyı dışarıda bırakan diğer evliliklerden farklı olarak pazarda çığırtkanla (*berrah*) "yayınlanması" tesadüf değildir. Kadına siyasi bir araç, bir tür rehin veya sembolik çıkarlar elde etmeye yönelik bir tür para şeklinde muamele edilir. Ailenin sembolik sermayesini kamusal ve resmî olarak teşhir etme ve deyim yerindeyse akrabalığın bir *temsilini* sunma ve böylece çok önemli harcamalar yaparak bu sermayeyi arttırma fırsatı olan bu evlilik, her anıyla sembolik sermaye biriktirme çabasıdır. Böylece, grubundan koparılmış ve köye sığınmış bir yabancıyla evlilik tamamen değersiz görülürken uzakta oturan bir yabancıyla evlilik itibarlıdır çünkü sülalenin nüfuzunun boyutlarını gösterir; aynı şekilde eski "tanışıklıkları" takip eden sıradan evliliklerin aksine, siyasi evlilikler tekrarlanmazlar ve tekrarlanamazlar çünkü böyle bir ittifak gündelik, yani sıradan hale gelerek değerinden kaybedecektir. Yine bu şekilde, siyasi evlilik temel olarak erildir ve geli-

---

29 Saf agnatik evliliği tanımlayan mitsel idealleştirme (kan, saflık, içeriden vb.) ve etik yüceltme (erdem, şeref vb.) bir kenara bırakıldığında sıradan evlilikler hakkında paralel kuzenle evlilik hakkında söylenenden farklı bir şey söylenmez. Böylece babanın kız kardeşinin kızıyla evliliğin, paralel kuzenle evlilikle aynı şekilde, kadınlar arası uyumu ve eşin, kocasının akrabalarına (*khal* ve *khalt*) saygısını güvence altına alabileceği kabul edilir; çünkü bu denli aşinalıkta, yeni geline sunulan varoluş koşulları ve statü konusunda yabancı gruplar arası evliliklerde çıkabilecek rekabetin yarattığı gerilim olmayacaktır.

30 Bu olağanüstü evlilikler, olağan evlilikler üzerinde baskı yaratan zorlamalardan ve yordamlardan uzak durabilir (başka nedenlerin yanı sıra, "devamı" da gelmeyeceği için): Mağlup grubun muzaffer gruba (klan veya kabile) bir kadın verdiği ve iki grubun mağlup veya muzaffer kimsenin olmadığını göstermek üzere bir kadın mübadelesine giriştikleri örneklerin dışında muzaffer grubun, karşıdaki gruba hiçbir şey almadan bir kadın verdiği de olur ama evlilik, en güçlü aileler arasında değil, oransız konumlar işgal eden gruplar arasında yapılır; muzaffer gruptan küçük bir aile, mağlup gruptan büyük bir aileye kızını verir. Muzaffer grup böylece, birleşmenin oransızlığıyla, kendisinin en küçüğünün, rakibin en büyüğüne karşılık geldiğini söylemiş olur.

nin sembolik çıkara daha az duyarlı ve sürgün (*thaghribth*, sürgün, yolu şaşıp batıya düşmüş) konumuna mahkûm olan kızına getirebileceği sakıncalar konusunda daha dikkatli olan annesiyle, babasını karşı karşıya getirir. "Uzaktan evlilik, sürgündür" (*azvac lab' adh d'anfi*); "Dışarıdan evlilik, sürgün evliliği" (*azvac ibarra, azvac elghurba*) der çoğu kez kızı, hiçbir tanıdığının (*thamusni*) ve uzak da olsa hiçbir akrabasının (*arriha* –doğduğu yerden– bir koku) olmadığı yabancı bir gruba verilen anneler; bu sürgün evliliğini yapan gelinin şarkısı da böyledir. "Ey dağ, aç sürgüne kapını. Aç ki doğduğu memleketi görsün. Yaban eller ölümün kız kardeşi. Erkeğe de öyle kadına da." Aileler ve doğrudan ilgili sülaleler aracılığıyla geniş grupları, klanları veya kabileleri ilişkiye geçirdiği için, baştan başa resmîdir ve kutlamasında katiyetle ayinselleşmemiş ve büyüsel olarak klişeleşmemiş hiçbir an yoktur. Kuşkusuz bunun nedeni, bahis konusunun çok önemli, kopuş risklerinin çok sayıda ve ağır olmasıdır, dolayısıyla uyumlu habitusların düzenlenmiş doğaçlamalarına teslim olunamaz ve her eylemin bir partisyon gibi çalınması gerekir.

Yaşlıların otoritesinin ve erkek akrabaların dayanışmasının bir serbest bölge oluşturduğu, her türden açık arttırmanın ve rekabetin dışlandığı, bu türden bir ayrıcalıklı alt-piyasada (*akham*) akdedilen evlilikler, kuşkusuz olağanüstü evliliklerden, mukayese kabul etmez ölçüde daha düşük sembolik ve maddesel bedelleriyle ayrışırlar. Birleşme çoğu kez kendiliğinden oluyor gibidir ve böyle olmadığında da ailenin kadınlarının ağırbaşlı aracılığı gerçekleşmesine yeter. Evlilik töreni en kati gereklere indirgenir. İlk olarak, düğün alayının karşılanması için genç kızın ailesinin yapacağı harcamalar (*thakufats*) çok sınırlıdır (aşağı yukarı yirmi litre irmik, yarım litre yağ, kahve ve şeker, pazardan alınmış veya kurban edilmiş bir hayvandan on kilo et); başlık parasının sunulacağı tören, *imensi*, sadece birleşen iki ailenin en önemli temsilcilerini (yirmi kadar kişi) bir araya getirir (en azından pratik akrabalık içinde gerçekleşen evliliklerde); gelinin çeyizi (*ladcaz*) üç elbise, üç eşarp ve birkaç ödünç alınmış nesneden (bir çift ayakkabı, bir *haïk*) oluşur; genç kızın ailesinin kızlarını donatmak için pazardan almak zorunda oldukları şeylere (bir döşek, bir yastık, bir sandık, anadan kıza geçen aile içinde elde yapılmış örtüler) göre önceden pazarlık edilen başlık parası fazla tören, blöf ve kamuflaj olmadan teslim edilir (15.000 ila 20.000 eski Fransız Frangı); düğün masraflarına gelince, bu da Kurban Bayramı'yla aynı zamana getirilerek en aza indirilir. Geleneksel olarak bu vesileyle kurban edilen koyun, düğünün ihtiyaçlarını karşılar ve bayram nedeniyle evde kalmak durumunda olan davetlilerin de sayısı azalmış olur. Eski köylü ahlakının ("dul kadının kızının" evliliğinin

–*thudcal*– aksine) öve öve bitiremediği bu sıradan evlilikler, olağanüstü evliliklerle her bakımdan zıt durumdadır. Uzakta bir eş arama ihtirasını oluşturmak için, gündelik olanın dışında ilişkiler kurma alışkanlığına, özellikle bu gibi durumlarda kaçınılmaz olarak, dille ilgili yeteneklere yatkın olmak gerekir. Oldukça masraflı olan güçlü bir uzak ilişkiler sermayesine sahip olmak gerekir çünkü ancak onlar, güvenilir bilgileri verebilir ve projenin gerçekleşmesi için gereken aracıları sağlayabilirler. Kısacası, bu sermayeyi zamanında seferber edebilmek için uzun süredir ve çok yatırım yapmış olmak gerekir. Böylece örneğin aracı olmaları rica edilen marabut ailesinin şeflerine bunun karşılığını vermenin bin türlü yolu vardır: *ikafafen* alayına katılan köyün *taleb*'i ve en yüksek dini yetkilisi "düğünün efendisi" tarafından baştan ayağı giydirilir – geleneksel olarak kendisine sunulan armağanla, dini bayramlarda gümüşler, hasat zamanı erzak, bir şekilde alınan hizmetin önemiyle orantılıdır. Bu yıl ona sunulan kurbanlık koyun, bir laikten (ne denli güçlü olursa olsun kalbinde Kur'an ilmi barındırmayan birinden) ricada bulunmaya giderek yaşadığı utancın (*ihachem udhmis*, yüzünü utançla kapadı) ve evliliğin ilmi ve inancıyla kutsamasının tazminatıdır. Akdedilen anlaşma, (genç kızın yakın akrabalarından hiçbirine *thac'alts* verilmesine neden olmadığı varsayılarak) sahiplenme ayini işlevi gören *(a'ayam*, adlandırma veya *a'allam*, ilk işlenen toprak parçasınınkine benzer bir işaretleme veya daha da iyisi *amlak*, toprağın sahiplenilmesi) "nişan" töreni (*asarus*, teminat, *thimristh*) kendi başına bir düğün gibidir. Sadece (kendisine getirilen "teminatı" ve o gün kendisini gören tüm erkeklerden para alan, *tizri*) gelin için değil evin tüm kadınları için de hediyelerle yüklü gelinir. Buna erzak (irmik, bal, tereyağı) kesip davetlilere yedirmek veya geline ait bir sermaye oluşturmak üzere hayvanlar da eklenir. Kalabalık gelinir ve ailenin erkekleri düğün günündeki gibi güçlerini ilan etmek üzere havaya ateş ederler. Bu kutlamayı düğünden ayıran sürede kutlanan bütün bayramlar, *thislith*'e "payını" (*el hak*) getirme vesilesidir. Birbirinden bu kadar uzak oturan iki büyük aile birkaç tabak kuskus değiş tokuşuyla yetinemez; birleşenlerin çapında hediyeler alınıp verilir. Üzerinde anlaşılan, yani "verilen" (*athnafka*, "kız verilmişti") "sahiplenilen" (*malkants*, "onu sahiplendiler") ve ona ayrılan "pay"larla "akla gelir" (*thasvafkar*, "hatırlanır") ama yine de genç kız henüz elde edilmemiştir. Ailesine istediği kadar bekleme ve bekletme zamanı vermek bir şeref meselesi haline gelir. Evlilik töreni elbette ki iki grubun sembolik karşılaşmasının zirve noktası ve harcamaların en yoğun olduğu zamandır. Genç kızın ailesinde en azından iki kental irmik ve yarım kental undan ve bol etten oluşan *thakufats* –ki bunun

hepsinin tüketilemeyeceği baştan bilinir)– ve bal (20 litre), tereyağı (10 litre) hazırlanır. Genç kızın ailesinin evine bir sığır, beş canlı ve bir kesilmiş koyun (*ameslukh*) gönderilir. Gerçekten de *ikafafen* delegasyonu tüfek taşıyan kırk adamdan oluşuyordu ve bunlara yaşları gereği ateş edemeyecek akrabaları ve ileri gelenleri de eklersek elli kişi vardı. Gelinin otuz parçaya kadar çıkan çeyizinin yanında bir o kadar da ailenin kadınlarına götürülen hediyeler vardı. Ve çoğu kez büyük aileler arasında *şrut* (babanın kızını vermek için koyduğu şartlar) olmadığı söyleniyorsa bunun nedeni, ailelerin statüsünün başka hallerde koşul olarak ileri sürülecek "koşulların" bu durumda fazlasıyla yerine getirileceğinin güvencesi olmasıdır. Başlık parasının miktarının her zaman kati bir toplumsal kontrole tabi olmasına rağmen istisnai evlilikler gruplarının sessizce dayattığı sınırları bilmezden gelebilirler. Kanıt olarak birer meydan okuma gibi savrulan formülleri gösterebiliriz: "Kendini kim sanıyorsun? On dörtlük mü (*am arba' tach*)?", burada erkekçe en kalabalık, en zengin ailenin ev sahibesi olmayı başarmış, en yüksek başlık parası olan *on dört riyali* almış kadına gönderme yapılmaktadır. 1900-1910 yılları arasında evlenen kadınlar için aynı deyim halk arasındaki söyleyişle (onu "bir çift öküz pahasına aldık", *elhak nasnath natsazvicin*) bir çift öküze eşdeğer olan 40 durosluk başlık için kullanılıyordu. İkinci Dünya Savaşı öncesinde başlık parası 2.000 frank civarındaydı. 1936'da neredeyse kabilenin bütün adamlarını şatafatlı bir şekilde bir araya getiren (iki gece üç gün çalıp söyleyen bir *tbal* grubunun olduğu) itibarlı bir düğün sorumlusuna, tüm nakit parasının yanında, en iyi topraklarından birinin bedeline (dört günlük çalışmaya) mal olmuştu. Davetlilere yedirmek için iki sığır, bir dana ve altı koyun kesmişti. Gerçekte *imensi*'nin sembolik maliyetinin yanında iktisadi maliyeti önemsizdir. Başlık parasının teslim alınması, iki grubun iktisadi bahis konusunun ancak bir gösterge ve bahane olduğu topyekûn bir karşılaşma için vesile oluşturur. Kızına vermek için yüksek bir başlık parası talep etmek veya oğlunu evlendirmek için yüksek bir başlık parası ödemek, her iki durumda da itibarını doğrulamak ve böylece de itibar kazanmaktır. Her ikisi de "değerlerinin ne kadar olduğunu" kanıtlamayı isterler, ya kıymet bilen şerefli erkeklerin onlarla ittifakı neyle değerlendirdiklerini göstererek ya da kendilerine layık partnerler bulmak için ödemeye hazır oldukları bedel aracılığıyla kendilerine biçtikleri bedeli ortaya koyarak. İki grup, sıradan bir pazarlık görünümü altında gizlenen tersine bir pazarlıkla başlık parasının miktarını arttırmak için sanki sessiz bir anlaşmaya girerler çünkü ürünlerinin evlilik piyasasındaki sembolik değerlerinin bu tartışmasız göstergesini yükseltmek ikisinin de yararınadır.

TABLO 3.2

	Bölünmemiş ailelerde sıradan evlilikler	Sıradan evlilikler			Sıradışı evlilikler
		Pratik akrabalıkta	Yakın pratik ilişkilerde	Uzak pratik ilişkilerde (tanışıklık)	
Keşif					
1 *Akalab*	-	-	-	+	-
2 *Ankadh*	-	-	-	-	+
Pazarlık					
3 *Assivat vaval*	-	-	-	+	-
4 *Akhtab*	-	+	++	+++	++++
5 *Ahallah*	-	-	+	++	+++
6 *Akbal*	-	+	+	+	++
"Nişan"					
7 *Asarus af thislith*	-	-	-	+	+++
8 *Elhak n'thislith*	-	-	+	++	+++
9 *Amlak thislith*	0	0	+	++	+++
10 *Ahayi*	+	+	++	+++	++++
11 *Aghrum*	+	+	+++	+++	++++
Kutsama					
12 *Akuffi*	-	-	+	++	+++
13 *Avran*	-	-	+	++	+++
14 *Imensi*	+	+	+	++	+++
15 *Atbal*	-	+	+	+	++
16 *El barudh*	+	+	+	++	+++
17 *El ghart*	-	-	+	++	+++
18 *A'arut*	+	+	++	+++	++++
19 *Achachchi*	+	+	++	+++	++++
20 *El khir*	+	+	++	+++	++++
21 *Lahdhiyath*	-	-	+	++	++++

Evlilik stratejilerinin tekabül ettiği tören tarzının anlamlı özelliklerini gösteren bu sinoptik tablo, ikinci düzeyden stratejilerin ilkelerinden birinin belli bir tür evliliğin kutlanmasına daha üst düzey bir törensellik derecesindeki bir evliliğin özelliklerini vermekten ibaret olduğunu unutturmamalıdır.

1 *Akalab*: (genç kız) arayışı.
Yalnız kadınların işidir (stratejik amaçlarla arar gibi yapıldığı durumlar hariç).

2 *Ankadh*: (genç kızın) muayenesi.
Genç kızın "muayenesi" (yaşlı, aile yakının bir kadına emanet edilir), aile hakkında hiçbir şeyin bilinmediği ve dolaylı olarak öğrenilemeyeceği durumlarda görülür. "Mümeyyiz"e içecek sunma ve içeceğin kabul edilme edimleri kadınların tasarlanan evliliğe karşı olumlu niyetlerini gösterir.

3 *Assivat vaval*: niyetlerin açıklanması.
"Sözlerin iletilmesi"nden ibaret olan usul, uzak evliliklerde, görüşme sürecinin başlangıcını işaret eder. Eğer hemen cevap verilmezse, bundan sonra verilecek olumsuz cevap küçük düşürücü sayılır. Bu durumlar dışında, atılan bu ilk adım zaten çok da üstü örtülü olmayan bir taleptir.

4 *Akhtab*: resmî talep.
Pratik akrabalıkta en fazla imalı bir şekilde, bazen de şaka yoluyla, pratik ilişkiler alanında açıkça ve doğrudan evliliğin sorumlusu tarafından dile getirilir; olağanüstü evliliklerde uzun ve gizli usulleri takip eder.

5 *Ahallah*: arabulucuların aracılığı (*inattafen*).
Akrabalığın dışında, (soy ilişkilerinde ve itibar hiyerarşisinde üst konumlarda bulunan arabulucular tarafından sunulan ve dile getirilen) saygılar ve dilekler "sunulmalıdır."

6 *Akbal*: anlaşma.
Ne kadar uzun süre beklenirse o kadar gösterişli olur.

7 *Asarus af thislith*: gelinin taahhüdü.
Sadece akrabalık bağının olmadığı ve evliliğin gecikmiş olduğu durumlarda gerçekleşen bu tören, olağanüstü evliliklerde bir nevi "küçük düğüne" dönüşür.

8 *Elhak n'thislith*: gelinin payı.
Uzak gruplar arası ilişkilerde (büyük bayramlarda, genç kızı düşünmek gereken vesilelerde) zorunlu, gösterişli, pahalı armağan; kadınların pratik ilişkiler çerçevesinde (yüzük, kemer vb.) genellikle çok değiş tokuş ettiği hediyelerden (zahire) ayrışır.

9 *Amlak thislith*: rehin gelin.
"Nişan"dan düğüne kadar uzanan zaman süresidir. Uzak evliliklerde gelinin ailesi bu süreyi mümkün olduğu kadar arttırarak partnerler üzerindeki avantajını arttırmaya çalışır

10 *Ahayi*: hazırlıklar
Sıradan evliliklerde daha az önemlidir, dişil törenler ve önleyici ayinler (toprağı ilk sürüş gibi: pişmiş buğday ve bakla yemekleri; gelinin çeyizinin gelişinin kutlanması ve katırın yüklenmesi); evliliği "hani" içinde veya yakın akrabalar arasında duyuran ilk törensel gösteriler.

11 *Aghrum*: "Peksimet".
Akrabalar grubunun, düğün alayına katılacak herkesle birlikte genç erkeğin (ve bazen de genç kızın) ailesine verdiği yemek (*ikafafen*)

12 *Akuffi*: alay [kortej].
Gelini almaya gidecek olan grup da bir o kadar önemlidir ve evlilik olağanüstüyse itibarlı erkeklerin sayısı o kadar çoktur.

13 *Avran*: Hediyeler ("un").
Büyük evliliklerde üyeleri itinayla seçilen heyetin (özellikle kadınların) hediyeleri taşıyan bir katırla tumturaklı bir biçimde yola çıkması.

14 *Imensi*: akşam yemeği.
İki grubun tamamının karşılaştığı ve başlık parası alışverişine giriştiği yemek. Sıradan evliliklerde bu, zayıf ve hatta (bölünmemiş aile içinde evlilik söz konusuysa) sembolik bir başlık parasının verildiği, akrabalarla "yakınlar" arasında basit bir tanışmaysa da itibar evliliklerinde *imensi*, başlık parasının çok yüksek miktarlara çıkabildiği bir laf dalaşıdır.

15 *Atbal*: profesyonel müzisyenler.
Bir evlilikte yapılabilecek en büyük kutlama: akraba olan iki aile arasındaki düğünde yapılmaz, hoş karşılanmaz.

16 *El barudh*: "barut", tüfek atışları.
Düğün alayı yokken bile yapılan yaygın bir pratik.

17 *El ghart*: ok atışı.
Yabancı gruplarla karşılaşmalarda konan hedefi "vurmak" bir meydan okuma gibi, bir şeref meselesidir. Sıradan evliliklerde akrabalarla yakınlar arasında basit bir oyundur.

18 *A'arut*: davetler.

19 *Achachchi*: "tabakların" dağıtılması.
Sıradan evliliklerde akrabalarla sınırlıdır.

20 *El khir*: gümüş hediyeler (geline ve damada).

21 *Lahdhniyath*: hediyeler (gelinin ailesinin kadınlarına).

Kadınların törenlere katılımı (*urar*, gelini kutladıkları dans ve şarkılar, kına yapılması ve gelinin evinde hazırlanması, gelinin evinde kına hazırlanması vb.) evlilik büyük de olsa küçük de vazgeçilmez hazırlıklardır.

Yine de çok yakın ile çok uzak arasındaki karşıtlık, paralel kuzenle evliliğe belirsizliğini vermeye katkıda bulunan başka bir karşıtlığı gizlemektedir. En uzak evliliklerin hiçbir anlaşılmazlığı yoktur çünkü en azından yakın bir zamana kadar yakından evlenecek kimseyi bulamayınca olumsuz nedenlerle uzaktan evlenmek diye bir şey söz konusun değildi. Bütün yakın evlilikler gibi, sıradan evlilikler arasında olumlu ve resmî olarak belirgin tek evlilik olan paralel kuzenle evlilik de seçilmiş mi zoraki mi olduğuna göre karşıt anlamlara bürünebilir. Bazen seçilmiş ve olumlu ayrıştırma işaretleriyle ayrışanlarda rastlanıyorsa da, en ekonomik olan bu türden bir birleşmeye başvurarak grubu, evlilik piyasasında özellikle elverişsiz durumdaki iki üyesini evlenme mecburiyetinden kurtaran en yoksul sülalelerde veya hâkim sülalelerin en yoksul soylarında (himaye edilenler) da görülmektedir. Her zaman, asgari birliğin bütünleşmesini pekiştirmek ve bağıntısal olarak diğer birimlere göre ayrışmak gibi nesnel bir hedefi olduğu için, güçlü bir negatif bütünleşmelerini yani ayrımlarını doğrulama iradesiyle nitelenmiş gruplarda görülür. Belki de işlevsel belirsizliği nedeniyle güzel bir yoksul evliliği rolüne yatkın bulunmaktadır: böylece yakışıksız davranmama kaygısını, sembolik saha dışında göstermekten aciz müflis asil misali yapmacıklı bağnazlıklarında, ayrımlarını doğrulama olanağı bulanlar tarafından kullanılması anlaşılacaktır. Köken grubundan kopmuş ve özgünlüğünü koruma kaygısındaki sülale için olduğu gibi, sülalesinin ayırt edici özelliklerini katı tavırlarını arttırarak (marabut cemaatlerinde belli bir ailenin durumu budur) doğrulayabileceği iddiasındaki aile için olduğu gibi, karşıt klandan ayrımını geleneklere kesin bir saygıyla belirginleştirmek isteyen klan için olduğu gibi (Aït Mehdilerin Aït Hichemler karşısındaki durumu budur) bunun da bedeli çifte inkârdır. Evliliklerin en kutsalı ve bazı durumlarda "en seçkini" gibi görünse de, tören için harcama yapmadan, riskli pazarlıklara girişmeden ve ciddi bir başlık parası vermeden, en az bedelle yapılabilecek olağanüstü evlilik biçimidir: aynı zamanda zorunluluğu erdem kılmanın, yani kendini düzene sokmanın, eylemin ilkesinde kuralın olduğuna inanmayı engellemek için hiçbir şey yapmamanın en başarılı yoludur.

Ama ne olursa olsun bir evlilik anlamını, mümkün[31] olan evlilikler kümesine göre kazanır (yani daha somut olarak olası partnerler alanına göre); başka bir deyişle paralel kuzenle evlilikten, en riskli ama en itibarlı olan,

31 Burada kullanılan kelime mümkün anlamına gelen *possible* değil, Leibniz'e gönderme yapan *compossible* kelimesidir. Leibniz, "teodise" meselesini ele alırken her mümkünün varolmaya yöneldiğini ama uygun bir bileşim olmadan bunun gerçekleşemeyeceğini belirtir – ç.n.

farklı kabilelerin üyeleriyle evliliğe kadar uzanan bir süreklilikte bulunmakta ve zorunlu olarak iki ilişkiyle birlikte nitelenmektedir, yani belli bir bütünleşmeyi pekiştirme derecesi ve belli bir ittifakları genişletme derecesi. Bu iki evlilik, her evliliğin azami düzeye çıkarmaya çalıştığı iki değerin azami yoğunluk noktalarına işaret etmektedir: bir yanda asgari birliğin ve güvenliğin bütünleşmesi, diğer yanda ittifak ve itibar, yani dışarıya, yabancı olana açılış. Parçalanma ile kaynaşma arasında, içeri ile dışarı arasında, ortak kaynakların paylaşılması olarak *yardımlaşma* ile eşdeğer ama ayrı kaynakların mübadelesi olarak *mütekabiliyet* arasında, güvenlik ile macera arasında, her evlilikte karşılaşılan seçim. Paralel kuzenle evlilik asgari gruba azami bütünleşmeyi sağlıyorsa da evliliğin temsil ettiği yeni ittifaklar yaratma gücünü bu türden bir yinelemeyle boşa harcayarak nesep ilişkisini ittifak ilişkisiyle arttırmaktan başka bir şey yapmaz. Uzak evlilikse aksine, ancak sülalenin bütünleşmesini ve erkek tarafından akrabaların birliğinin temeli olan erkek kardeşler arası ilişkiyi feda ederek itibarlı ittifaklar sağlayabilir. Yerli söylemin takıntılı bir şekilde tekrar ettiği budur. Merkezcil hareket, yani içerinin, güvenliğin, kendine yeterliğin, agnatik dayanışmanın yüceltilmesi, her zaman karşı durmak için dahi de olsa merkezkaç hareketi, itibar ittifakının yüceltilmesini çağırır. Kategorik buyruk görünümü altında saklanan her zaman asgari ve azami hesabını, erkek kardeşler arası bütünleşmenin pekiştirilmesi veya muhafazasıyla uyumlu azami ittifak arayışıdır. Bu, söylem her zaman tercihle tanımlanan sözdiziminde görülür: "Şeref meseleni başkalarına göstermektense saklamak daha iyidir"; "*Adhrum*'u (sülale) *aghrum*'a (peksimet) feda etmem." "İçerisi dışarısından iyidir." "İlk çılgınlık (cüret, riskli hareket): '*amm*'ın kızını başka erkeklere vermek. İkinci çılgınlık: pazara malsız gitmek. Üçüncü çılgınlık: dağların doruklarında aslanlarla rekabet etmek." Bu son özdeyiş en anlamlısıdır çünkü uzak evliliğin mutlak şekilde mahkûm edilmesi görünümü altında içinde bulunduğu mantığı, itibarın, yiğitliğin, başarının mantığını tanımaktadır. Pazar alışverişine parasız gitmek için çılgın bir itibar ve deli cesareti gerekir, tıpkı aslanlara, birçok köken efsanesinde şehrin kurucularının, kadınlarını almak zorunda oldukları cesur yabancılara meydan okumaları gerektiği gibi.

EVLİLİK STRATEJİLERİ VE TOPLUMSAL YENİDEN ÜRETİM

Bir evliliğin belirleyici nitelikleri ve özellikle de siyasi evlilikten paralel kuzenle evliliğe giden sürekliliğin belirli bir noktasında işgal ettiği konum, ilgili

farklı faillerce söz konusu evliliğe atfedilen amaçların bütünleşmesi olarak kolektif stratejinin kendisine belirlediği hedeflere ve faillerin bu stratejinin hizmetine sunabilecekleri araçlara bağlıdır. Daha açıkçası hedeflerin, eldeki araçlara çok yakından bağlı olduğu düşünülürse farklı evliliklere götüren işlemlerin analizi bizi, bunların mümkün, yani tasarlanabilir ve gerçekleştirilebilir olması için yerine getirilmesi gerekli koşulların analizine götürür. Sonucu bir yandan kâğıtların nasıl dağıldığına, eldeki kâğıtlara ve diğer yandan da oyuncuların maharetine bağlı olduğu bir kâğıt oyunu gibi, evlilik stratejilerinin mantığı ve etkililiği de bir yandan mevcut ailelerin sahip olduğu maddi ve sembolik sermayeye, yani üretim aracı ve insan açısından –ki bunlar hem üretim hem yeniden üretim gücü, hem siyasi, hem sembolik güç olarak değerlendirilirler– zenginliklerine, diğer yandan ise bu stratejilerin sorumlularına bu sermayenin akıllıca bir yatırımıyla kârı azamiye çıkarmaya olanak veren istidada, yani grup içinde pratiklerin üretiminin koşulu olan, "makul" sayılan ve (maddi olduğu kadar sembolik malları da içeren) piyasanın nesnel koşullarınca teyit edilen belirli bir üretim biçiminde örtük olarak kayıtlı (genel anlamda) iktisadi aksiyomatik üzerinde pratik hâkimiyete bağlıdır. Şu veya bu hamleye götüren kolektif strateji (evlilik örneğinde veya herhangi bir pratik alanında) kendi çıkarlarına, söz konusu anda haneiçi iktidar ilişkileri yapısındaki konumlarına karşılık gelen ağırlığı verme eğiliminde olan ilgili faillerin stratejilerinin bir bileşiminin ürününden başka bir şey değildir. Gerçekte evlilik pazarlıklarının tüm grubun meselesi olması, herkesin zamanı gelince rolünü oynaması ve böylece projenin başarısına veya başarısızlığına katkıda bulunması çarpıcıdır. Erkekler tarafından yürütülen yarı-resmî pazarlıklara küçük düşürücü terslenme tehlikesi olmadan başlamaya izin veren gayrıresmî ve yürürlükten kaldırılabilir temaslardan sorumlu olan öncelikle kadınlardır. Gruplarının iradesine açıkça *vekâlet eden* ve açıkça sözcü olarak *yetkilendirilmiş*, temsil akrabalığını en iyi temsil eden eşraf ise, aracılıkları ve arabuluculukları kadar, bunca itibarlı adamları seferber etmeye muktedir bir ailenin sembolik sermayesine parıltılı bir tanıklık da sağlar. Evlilik projelerini, delegelerin önerilerinin nasıl karşılandığını ve daha sonraki kararlara verilecek olan yönelimi tutkulu bir tartışmaya tabi tutarak karara müdahale eden bu iki grubun tamamıdır. Bir evliliği sadece şecere belirlenimiyle nitelemekle tatmin olan etnologlara yönelik olarak belirtmeliyiz ki evlilik vesilesiyle temsil akrabalığının verdiği yarı-teatral temsil arasında iki grup, sistematik bir araştırmaya girişir. Bu araştırma, yalnızca iki eşin değil (yaş ve özellikle yaş farkı, önceki evliliklerin tarihi, doğum sırası, ailede otoriteyi elinde bulunduran ki-

şiyle pratik ve teorik akrabalık ilişkisi vb.) gruplarının da niteleyici özelliklerinin tam bir evrenini, yani birleşen ailelerin ve bunların dâhil olduğu daha büyük grupların iktisadi ve toplumsal tarihini, sembolik mülkünü ve özellikle sahip oldukları şeref ve şerefli adam sermayesini, güvenebilecekleri ittifak ağının niteliğini ve geleneksel olarak karşıt oldukları grupları, ailenin dâhil olduğu gruptaki konumunu –bu özellikle önemlidir çünkü seçkin akrabaların sergilenmesi önemli bir grubun tahakkümü altındaki bir konumu gizleyebilir– ve grubun diğer üyeleriyle ilişkilerinin durumunu, yani ailenin bütünleşme derecesini (bölünmezlik vb.), (ve özellikle de kadın evreninde, bir genç kızı evlendirmek söz konusu olduğunda) hane birimindeki otoritenin ve güç ilişkilerinin yapısını görmeyi hedefler.

Bir toplumsal oluşumda kendi temellerinin basit yeniden üretimine; yani grubun biyolojik yeniden üretimine ve geçimi için gerekli emtianın üretimine ve kaçınılmaz olarak üretim faaliyetinin gerçekleştiği ve meşrulaştığı ideolojik ve toplumsal ilişkiler yapısının yeniden üretimine yönelen pratikler, bireylerin ve grupların sembolik ve maddi bir mülkiyetle özdeşleştirilen sembolik ve maddi çıkarları tatmin etmelerine dönük, böylece bu mülkün ve dolayısıyla toplumsal yapının yeniden üretimini sağlamaya eğilim gösteren (bilinçli veya bilinçdışı) stratejilerin ürünü olarak analiz edilebilirler. Çıkarları hane birimi içinde (örneğin evlilikte) karşıt olabilen farklı kategoriden faillerin stratejilerinin ilkesi, nesnel olarak ellerinde bulundurdukları mülkün doğası ve değeri tarafından, yani doğurganlığı, nesebi, ikametgâhı, mirası ve evliliği yöneten ve aynı işlevi, yani grubun biyolojik ve toplumsal yeniden üretimini yerine getirme sürecinde nesnel olarak uyumlu hale gelen, belirli bir *üretim tarzının* kurucu ilkeler sistemi tarafından saptanan çıkarlar sistemidir.[32]

Üretim araçlarının (ki çoğu kez sülale içinde ortaklaşa kullanılırlar) görece eşitlikçi dağılımıyla ve üretici güçlerin, önemli bir artık değer üretimi ve birikimi olasılığını, dolayısıyla belirgin bir iktisadi farklılaşmayı ("angaryalar ve imecelerin" temsil ettiği iş biçimindeki ödemelerde işgücünün satılmasının kılık değiştirmiş bir biçimi görülebilirse de) dışarıda bırakan zayıflığı ve durağanlığıyla nitelenen bir ekonomide aile işletmesinin amacı, değer üretimi değil, ailenin bakımı ve yeniden üretimidir. *Thivizi*'de (yardım) illâ ki bir angarya görmek isteniyorsa (örneğin gerçekliği, üretim tarzlarının gerçekçi ve şeyleşmiş bir tanımı çerçevesine daha iyi sokmak için), en azından bu an-

32 Yeniden üretim mekanizmalarının müflisleri, yani *yanlış* evlilik ittifakları, sülalenin yok olmasına neden olan *kısırlık*, *bölünmezliğin zarar görmesi* kuşkusuz iktisadi ve toplumsal hiyerarşinin dönüşümlerindeki temel etkenlerdir.

garyanın *yardımlaşma* görünümü altında kılık değiştirdiği olgusunu hesaba katmak gerekir. *Olgulara* bakılırsa *thivizi* daha çok zenginlerin ve aynı zamanda (toprağı ortak ekilip biçilen) *taleb*'in işine yarar. Yoksulların hasat için yardıma ihtiyacı yoktur; ama bir evin inşaatı durumunda (kirişlerin ve taşların taşınması için) *thivizi* bir yoksulun da işine yarayabilir. "Saygın bir kişi şu gün *thivizi* talep eder. Gelenlere çalışmaya gitmeden önce evde yemek verilir. Çalıştıkları yere göstermeleri için yanlarına da yemek verilir. Büyük bir zeytin hasadı için tüm köye çağrı çıkarıldığı da olur. Bu çok önemli bir harcama demektir (...) Hoşa gitmeyen adam *thivizi*'den çıkarılır: Ona yardım etmek, hatta katırını yüklemek bile yasaktır. Yardımlaşma (*thivizi*) kaçınılmazdır. Dışlanan adam hiçbir şey yapamaz" (Beni Aïdel). Karantina korkunç bir yaptırımdır ve sadece sembolik de değildir. Teknik eksiklikler yüzünden grubun yardımı olmadan gerçekleştirilemeyecek bir sürü etkinlik vardır (taşların taşınmasıyla birlikte bir evin inşası veya değirmen çarklarının taşınması, kırk küsur adamın günler boyu nöbetleşe çalışmasını gerektirir). Üstelik bu güvensizlik ekonomisinde verilen ve alınan hizmetler sermayesi, Marx'ın işaret ettiği gibi, hayvanın başına gelebilecek kazadan, hasadı mahvedecek kötü hava koşullarına kadar iş koşullarının muhafazasının veya kaybının bağlı olduğu "bin türlü hale" karşı tek ve en iyi güvenceyi oluşturur. Bu koşullarda adam bolluğu, eğer sadece ekonomik bir bakış açısı benimsenip, sadece "kol" ve "karın" olarak görülürse bir yüktür (özellikle de hareket halindeki yoksul bir işgücünün büyük çalışmalar sırasında köyden köye dolaşarak ekipler oluşturduğu Kabiliye'de). Aslında savaşa, dövüşe, hırsızlığa veya intikama (*rekba*) karşılık vermenin gerektirdiği yatkınlıkları üreterek kendi kendini sürekli tutan siyasi güvensizlik, kuşkusuz "tüfek" olarak yani sadece işgücü olarak değil, savaşçı güç olarak da değerlendirilmesinin temelindedir. Toprak, sadece üzerinde çalışanlarla değil, aynı zamanda onu savunan adamlarla değerlidir. Eğer sülalenin isimle simgeleşen mülkü, sadece değerli ve dolayısıyla kırılgan bir toprak ve ev mülkiyetiyle değil, onu koruma araçlarının yani erkeklerin de mülkiyetiyle tanımlanıyorsa bu, kadınların ve toprakların hiçbir zaman basit üretim ve yeniden üretim araçları statüsüne, hele ki meta veya "mülkiyet" statüsüne indirgenmemeleri nedeniyledir. Toprağa, eve ve kadınlara saldırı, bunların efendisinin sahip olduklarına değil; *nif*'ine, yani grubun tanımladığı şekliyle varlığına saldırıdır. Giden toprak da intikamı alınmamış cinayet veya tecavüz gibi, bir şeref meselesi olarak misilleme gerektirecek hakaretin farklı biçimlerini temsil eder. Mümkünse katilin en yakınını veya grubun en göz önünde bulunan muteber kişisini yakalanmasıyla cinayetin

"kefaret"i gibi, aynı arttırma mantığı içinde, grubun şerefine bu meydan okumayı silmek için, bereketli olmasa da ata toprağının *ne pahasına olursa olsun* "kefareti ödenir."[33] Aynı şekilde meydan okuma karşısında hem sembolik hem teknik olarak en iyi toprak, mülkle en iyi bütünleşmiş topraktır, tıpkı gruba en tumturaklı şekilde dolayısıyla en acımasızca erişilebilecek adamın onu en iyi temsil eden kişi olması gibi. Erkekler mülkün korunmasının ve genişlemesinin, grubun mütecaviz davranışlara karşı savunmasının ama aynı zamanda hâkimiyetinin dayatılmasının ve çıkarların tatmininin koşulu olan siyasi bir güç oluşturdukları için ve kadınların kısırlığı dışında grup için tek tehdidin erkekler arasındaki anlaşmazlıklar sonucunda maddi ve sembolik mülkün parçalanması olduğu için, (erken evlilik sayesinde) mümkün olduğu kadar çok ve mümkün olduğu kadar hızlı erkek üretmeyi hedefleyen doğurganlık stratejileri ve failler ile maddi ve sembolik bir mülk arasındaki her zaman kırılgan ve tehdit altındaki nesnel bağıntının farklı bir yüzü olan, sülaleye ve şeref değerlerine aşırı bir bağlılığı aşılayan eğitim stratejilerinin ortak hedefi, sülalenin bütünleşmesini pekiştirmek ve şiddet yatkınlıklarını dışarıya yöneltmektir: "Toprak bakırdır (*nehas*) kollar gümüş." Bu özdeyişin belirsizliği –*nehas* aynı zamanda kıskançlık demektir– veraset örfünün erkekleri toprağa *bağlayarak* ortaya çıkardığı çelişkinin ilkesini devreye sokmaktadır. Miras karşısında eşitlik güvencesi vererek ve kadınların mirastan yoksun bırakılması yoluyla birliği temin ederek mümkün olan en çok sayıda erkeği toprağa bağlamayı hedefleyen veraset stratejileri, nesnel olarak aynı işlevlere yönelseler de, sadece çok sayıda varis arasında eşit bölüşüm halinde ata toprağını parçalanma tehlikesi altında bırakarak değil, aynı zamanda ve özellikle, hane ekonomisi ve siyaseti üzerindeki iktidar için rekabet ilkesini sistemin merkezine koyarak kaçınılmaz bir çelişkiye devreye sokmaktadırlar. Baba ile bu iktidar iletim tarzının, patriyarka yaşadığı müddetçe bir sorumsuzluk haline mahkûm ettiği oğul arasındaki rekabet ve çatışma (paralel kuzenler arasındaki evliliklerin çoğuna babalara danışılmadan "ihtiyar" tarafından karar verilir). En azından kendileri de baba olduklarında kaçınılmaz olarak karşıt çıkarların farkına varmaya mahkûm olan kuzenler veya kardeşler arasındaki rekabet ve çatışma.[34] Erkek tarafından akrabaların stratejileri, siyasal birli-

---

33 Bazıları mahkemelerin önüne gelen sayısız şikayet, bir "mızmızlanma" mantığından değil meydan okuma veya bir meydan okuma veya karşılık verme ruhundan kaynaklanır: satın almada öncelik hakkı gerekçe gösterilerek bir satışın iptal edilmesine yönelik (nadir görülen) davalarda da durum budur.

34 Ve aslında, hepsi de varisi olduğu kişinin katili olana yönelik yaptırımları öngören örfi hukukçular, çok sayıda açık çatışma olduğuna tanıklık eder: "Eğer bir kişi (varisi olduğu) bir akrabasını

ğin ve onun güvencesi olan iktisadi bölünmezliğin sembolik çıkarları ile erkeklerde bastırılan ama siyasi birliğin sağladığı sembolik çıkarlar karşısında daha az duyarlı olan ve hassaten iktisadi pratiklere daha özgürce yaslanan kadınlarda daha açıkça ifade edilebilen hesaplı düşünüşün sürekli hatırlattığı, kopuşun maddi kârları arasındaki karşıtlığın hâkimiyeti altındadır. Kadınlar arasındaki ödünç alıp vermeler şerefsiz bir ticaretin simgesi sayılır; gerçekte mübadelenin iktisadi hakikatine erkeklerin ticaretinden daha yakındır. Özellikle de parayı çok kolay ödünç alan erkek için ("kredi" sermayesini boşa harcamama kaygısındaki şerefli erkeğe karşıt olarak) şöyle denir: "Onun için ödünç (*arrtal*), kadınlarınkiyle aynıdır." Bu ödünç alan ile veren arasındaki şerefli ilişkinin kutsallığını ve büyüsünü bozan, her ödünç istediğinde utançtan solduğu için "sarı suratlı" adamdır. İki "ekonomi" arasındaki karşıtlık o denli belirgindir ki erkeklerin dilinde aynı zamanda intikam almayı ifade eden *err arrtal* kelimesi, *armağanın iadesi*, mübadelesi anlamına da gelir, oysa kadınların dilinde "ödünç alınanı geri vermek" demektir. Her zaman çeşitli amaçlarla birçok şey ödünç alıp veren kadınlar için bu çok yaygın bir davranıştır; her şey karşılıklıdır ilkesinde içerilen iktisadi hakikat, kesin vadeler tanımlayan ("kızımın doğumuna kadar") ve ödünç verilen miktarları kati bir şekilde hesaplayan kadınlar arasındaki mübadelelerde daha açık bir şekilde yüzeye çıkar. Kısacası toprak mülkiyetinin birliğine, hısımlıkların yayılma alanına, baba tarafından akrabalar grubunun sembolik ve maddi gücüne, *akham amokrane*'ı büyük haneyi oluşturan şeref ve itibar değerlerine bağlı sembolik ve siyasi çıkarlar. Cemaat bağlarının pekişmesi lehindedir; aksine bölünmezliğin kesintiye uğrama sıklığının parasal mübadelelerin yaygınlaşması ve hesap zihniyetinin yayılmasıyla bağıntılı olarak artmasının da gösterdiği gibi, (dar anlamda) iktisadi çıkarlar ve özellikle de tüketimle ilgili olanlar bölünmezliğin kesintiye uğramasına neden olmaktadır.

Bağlantı güçlerinin zayıflaması, sembolik değerler kurunun düşmesiyle ve parçalanma güçlerinin pekişmesiyle bağıntılı olarak, parasal gelir kaynaklarının ortaya çıkışına ve bunun ardından köy ekonomisinin girdiği krize bağlı olarak eskilerin otoritesinin ve köy hayatının sade ve çetin yanının reddine ve aileye daha çok itibar ve nüfuz sağlayabilecek sembolik mallardan ziyade tüketim mallarına ayırabilecek bir kârın elde edilebileceği bir iş yapma iddiasına yönelmeye neden olmaktadır. Tanıklıklardan bazıları buna işaret

haksız yere ve mirasına konmak için öldürürse *djemaa* katilin tüm mallarına el koyacaktır" (Iuahien kabilesi kanunu, aktaran, A. Hanoteau ve A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Imprimerie nationale, 1873, cilt 3, s. 432 ayrıca bkz. s. 356, 358, 368 vb.)

etmektedir: "Er ya da geç olacak biliyorum (kopuş). Bu kaçınılmaz. Şimdi iki kardeş bile birlikte (*zaddi*) yaşamıyor, üstelik biz ikimiz aynı karından bile değiliz. Yemin ederim, *dadda* Braham'la akrabalık bağım ne onu bile bilmiyorum. Er ya da geç bu olacak hem herkes içinden bir yerden bunu bekliyor, herkes başkaları için yeterince çektiğini düşünüyor. 'Karım ve çocuklarım olmasaydı hiç uğraşmazdım' veya 'ilahi tahta' (göğün yedinci katına) çıkmıştım bile. Böyle düşünmeye başlar başlamaz artık bitti. Meyveye kurt düştü. Tanrı öyle eve merhamet etsin! Çünkü erkekler böyle düşünerek kadınlara katılır, onlara destek verir ve biter. Bütün kadınlar bunu ister, *zaddi*'nin düşmanıdır onlar çünkü şeytan girmiştir içlerine; erkekleri kirletmeye çalışırlar. Akıllar buna yatkın olduğundan, başarırlar da. Bizi kurtaran ve bölünmezliği sürdürmemizi sağlayan şey, uyum sağlamayı bilmemizdir; her birimizin bir uzmanlığı var, kimse kimseyi çiğnemez, katı otorite yoktur, herkes kendi alanının efendisidir, sorumluluğuna sahiptir. Otorite savaşı yoktur ne kadınlarda ne erkeklerde. Bizde bütün erkekler, canları isteyince pazara gider ve hiçbir kadın 'kilerin anahtarlarını kemerinde taşımaz.' Hem sonra Aït Amaraların son bölünmemiş hanesi (*izdin*) biziz. Aït Aliler, Aït Ahmedler veya Akham Yusuf hâlâ birleşikken parçalanma tehlikesi nasıl kabul edilebilir? Aït Hamanalara veya Aït Chickhlere ne olduğuna bakmak yeter. Tarlaların evlerin kapılarına kadar (*Thamurth ar-thimira*, memleketten atlara kadar) uzanıyor ama buna rağmen bittiler; artık büyük bir hane (*akham amokrane*) değiller, 'hane' değiller." Ve eski değerlerin çöküşünün tanımı, üzerine yaslandıkları temelleri, tüm analizlerden çok daha iyi anlatmaktadır: "Eğer tüpgazla yemek pişirmek istiyorsan dört kişilik aile olman lazım. Yirmi kişiyi yedirecek-sek bunu kullanamazsın... veya bir akşam yemeği başına bir tüp lazım olur. Yirmi kişi yaşamak istiyorsan oduna gideceksin, keseceksin, bulup çıkaracaksın, *kanunu*, isini, pisliğini kabul etmek lazım. Rahatlık istiyorsan *zaddi*'den vazgeçmek lazım. Her şeyde aynısı geçerli: giyimde, sabunda, işte, vb. Kızarmış pirzola istiyorsam yalnız olmam lazım, şehirdeki gibi küçük bir paket alıp gizlice hazırlamam lazım. Oturduğum ev bile küçük olmalı, sırf bana kadar. Ne yaptığımı ve ne yediğimi kimse göremez o zaman. Hep birlikte olunca ortak düzeni, kabul etmek lazım, kısmetli senelerde dört beş ayda bir kazanda on kilo et pişer. Seçmek lazım. Abdurrahman'a bak mesela, tek çocuk, babası on beş yıl önce öldü. Annesi kız kardeşinin yanına, şehre gidebilmek istediğinden (çünkü hayat orada daha iyi) ve kendisi de şantiyelerde çalışıp parasını kendisine saklamak istediğinden babası olabilecek yaştaki erkek kardeşiyle yaşamayı reddetti. Ve buna rağmen mirastan payını istedi ve aldı. Ona ha-

yır diyecek kimse çıkmadı, kimse bunu anormal bulmadı. Eskiden kimse kopuş istemeye cesaret edemezdi. Yaşlıların otoritesi vardı. İsteyeni döverlerdi, sürerlerdi veya lanetlerlerdi: 'iflas sebebiydi' (*lakhla ukham*, evin boşluğu, sürülmemiş toprağı). 'Bölünmeye yer arıyor' (*itsatib ibbatu*), 'bölüp vermeyi' reddediyorlar. Şimdi herkes biliyor ki dul kadınların evleri (şerefli) erkeklerin evlerinden daha müreffeh. Dünkü çocuk idareye göz dikiyor!"

Haneiçi iktidarı elinde tutan kişinin başa geçişini uzun süre boyunca erkek kardeşlerini haneiçi işbölümünde uygun "uzmanlığa" yönlendirerek, istekleri manipüle etme yoluyla hazırlamış olduğu durumlarda bile, haneiçi iktidar için rekabet kaçınılmazdır. Özellikle de en büyük oğlun hanenin reisliği için tek aday olmadığı durumlarda erkeklerin sürekli kendi kendilerini ve grubun da onları kontrolüyle mümkün olabilecek şerefli bir rekabete dönüşebilir. Ama toprağın bölünmezliği ve ailenin bütünleşmesi –ki bu iki kurum da karşılıklı birbirini pekiştirir– gibi yapıştırıcı güçler, sürekli olarak güçlerin ve sorumlulukların eşitsiz dağılımının ve ya üretime ve tüketime katkılar arasındaki uyuşmazlığın ("çalışkanın emeğini duvara yaslanan yemiş") sebep olduğu "kıskançlık" gibi parçalanma güçleriyle çarpışır.[35] Genelde iktisadi konudaki otorite, mülkün idaresi ve harcamaların kontrolü veya işlerin dağılımı konusundaki ve siyasal konudaki otorite, tek bir kişiye düşer. Pazara gidişin, klan meclislerindeki veya kabile eşrafının en istisnai toplantılarındaki mevcudiyetin, ve genelde evin en sorumlu ve temsilci konumda görülen erkeğine yöneltilen davetlerin sağladığı sembolik kârların tekeli de ona verilir ve tabii ki bu yükümlülükler onu, dur durak bilmeyen, sürekli yani daha az soylu çalışmalardan muaf tutar.

Kötüde ve iyide nesnel olarak birleşen erkek kardeşler, öznel olarak bölünmüştür, dayanışma durumunda bile: Bir bilgi kaynağının söylediğine göre "erkek kardeşim eğer benim eksiğim varsa şerefimi savunacak kişidir yani beni utandırarak utançtan kurtaracak olan kişidir; erkek kardeşim", diyordu bir diğeri tanıdığı birinin sözlerini aktararak, "eğer ölürsem karımla evlenecek ve bununla övülecek olandır." Habitusların (yani varoluş ve pedagojik eylem koşullarının) üretim tarzındaki homojenlik, rekabeti bertaraf etmek şöyle dursun, bazı durumlarda aynı üretim koşullarının ürünü olanları, aynı

35 Bu olgular arasındaki ilişkilerin anlamı hakkında taraf tutmadan "şiddetli kıskançlık hastalıklarının" (*atan an-tsismin thissamamin*, şiddetli kıskançlık belası) ebeveynler için özellikle de anneler için çok dikkat edilmesi gereken bir durumdur ve bunu iyileştirmeye ve önlemeye yönelik birçok ayine başvurabilirler. Ve önlenemez bir nefreti ifade etmek için bir yenidoğanın gelişiyle annesinin şefkatinden birdenbire mahrum kalan, can çekişir (*am'ut*) veya "kabız" (*bubran*) gibi solgun ve sıska küçük bir oğlanın duygusu çağrıştırılır.

malları tanımaya ve istemeye iterek rekabeti ortaya çıkarabilir, üstelik bunların az bulunurlukları da rekabetten kaynaklanabilir. Max Weber'in dediği gibi, belirli bir mal türünün (toprak, isim, vs.) sahiplenilmesiyle tanımlanan tekelci gruplaşma olan haneiçi birim, bu sermaye için veya daha doğrusu bu sermaye üzerindeki iktidar için rekabetin yeridir. Haneiçi hayata ancak istisnai durumlarda müdahale eden örfi hukukçuların bölünmezliği açıkça desteklemeleri anlamlıdır: "Aile olarak bir arada yaşayan insanlar, kavga ederlerse tazminat ödemezler. Ayrılırlarsa diğerleri gibi öderler."[36]

Aile yapısının kilit taşı olan, bu yeniden üretim tarzının bazı durumlarda pratikte gerçekleşebilen özgül çelişkisi olan paralel kuzenler arası evlilik başta gelmek üzere, tüm bir mekanizmalar kümesinin tuttuğu ve pekiştirdiği erkek kardeşler arasındaki ilişki, aynı zamanda bu yapının en zayıf noktasıdır. Sanki her şey, bu toplumsal oluşum, merkezinde taşıdığı gerilimi ideolojik olarak çözmek için, toplumların çoğunun ensestvari diye reddettiği bu olasılığı kendisine resmî olarak vermiş gibidir. *Ben'amm*'ın düşmanın, en azından iç düşmanın adı olduğu ve husumetin *thaben'ammts* "amca çocuklarının düşmanlığı" olarak adlandırıldığı fark edilseydi, *ben'amm*'la evliliğin neden yüceltildiği daha iyi anlaşılırdı. Gerçekte ideolojik bağlantı güçleri, uygulama noktalarını, otoriteleri mirastan men etme güçleri ve lanetleme tehditleri ve özellikle de *thadcadith* tarafından simgelenen değerlere bağlılık üzerine kurulu olan, erkek kardeşler (ve eşleri) arasındaki dengeyi ancak işte (örneğin kadınlar yemeklerin hazırlanması, suların taşınması gibi haneiçi işleri, sırayla yaparlar) ve tüketimde kati bir eşitlik sağlayarak bulabilen eskilerin kişiliğinde, cedde bulur. Tüm oğullar erişkin yaştayken ve aralarından hiçbiri onaylanmış (yaş farkına veya başka bir ilkeye dayalı) bir otoriteye sahip değilken babaları ölünce birdenbire kaybolan bu olumlu bağlantı unsuru devam ettiği sürece erkek kardeşler arası ilişkide kayıtlı gerilim baba ile oğul arasındaki ilişkiye aktarılır. Otoriter ve olumlu bir bütünleşme ilkesi ile eşitlikçi bir rekabet ve yarışma ilişkisi arasındaki bu karşıtlık, toplumsal yapının bütün düzeylerinde bulunur. Parçalanma ve kaynaşma eğilimlerinin son derece değişken olan göreli gücü, haneiçi birim düzeyinde olduğu kadar, klan veya kabile gibi daha geniş birimler düzeyinde de, esas olarak grup ile dış birimler arasında kurulan ilişkiye bağlıdır; burada güvensizlik olumlu ilkelerin eksikliğini giderebilecek olumsuz bir bağıntı ilkesi sağlamaktadır.[37] "Kardeşimden nefret

---

36 A. Hanoteau ve A. Letourneux, *a.g.e.*, cilt 3, s. 423.

37 J. Chelhod haklı olarak tüm gözlemlerin, sürekli savaş halindeki göçebe kabilelerde olduğu gibi yerleşik kabilelerde de savaş veya çatışma tehdidi durumunda içeriden evliliğin vurgulanmaya ve-

ediyorum ama ondan nefret edenden de nefret ediyorum." Paylaşılan kırılganlığın yarattığı ve bölünmez halde sahip olunan maddi veya sembolik mülke karşı bir tehdit ortaya çıktığında pekişen olumsuz ve mecburi dayanışma, geçici olarak karşı durduğu bölünme eğilimiyle aynı ilkeye yaslanır. Baba tarafından akrabalar arasında rekabet, öyle ki mit ve şecere ideolojisinin bölünmemiş aileden daha büyük siyasi birimlere kadar sürekli olarak yücelttiği bağlantı, özel çıkarları sınırlayabilen güç ilişkilerinden daha uzun sürmez. "Nefret onları ayırmasın diye ayırın onları" veya "ayrılık nefretin nedenlerini de ayırır."

Böylece haneiçi güç ilişkilerine giren farklı kategoriden faillerin çıkarlar sistemini tanımlayan ilkeleri hatırlayıp evlilik konusunda kolektif bir stratejinin tanımına vardıktan sonra evlilik sırasında karşı karşıya gelen stratejilerin temel ilkelerini anlamak için faillerin, sistemin işleyişine, sistemin işleyişi onların çıkarlarına daha iyi hizmet ettiği ölçüde hizmet etmeye yatkın olduklarını söylemek yeterli olur.[38] Evliliğin, güçlü bir bütünleşmenin sağladığı otorite sermayesini ve yaygın bir hısımlar ağına (*nesba*) bağlı itibar sermayesini arttırma veya (yanlış bir birleşmeyle) azaltma vesilesi olduğu doğru olmakla birlikte, haneiçi birimin, evliliğin gerçekleşmesinde dahli olan bütün üyeleri, sülalenin kolektif çıkarında kendi özel çıkarlarını aynı derecelerde bulmazlar.

Basit yeniden üretimden daha başka ve daha fazla şey beklenen, yani siyasi ve haneiçi güç ilişkilerini yeniden üretmeye yönelik iç ve dış ittifaklar halinde, ayrıntılı stratejilerin ürünü olmalarından dolayı, özellikle uzun ve kısa vadeli bir tür yatırım olarak "dayıların" seçimine özel bir önem verildiği için evlilikler kolayca bitemez (tabii ki en eski ve en itibarlı ilişkiler düşüncesizce bir kopuşa karşı en iyi korunanlardır) ve kaçınılmaz hale gelen boşama durumlarında ittifak sermayesini israf etmemek için her türlü kurnazlığa başvurulur. Boşanma, ittifakların bedelini bilemeyecek kadar genç bir kocanın

---

ya yeniden ortaya çıkmaya başladığına işaret ettiğini belirtir (*a.g.e*)

38 Bu aksiyom, işlevselcilerle işlevselcilik karşıtları arasındaki gereksiz tartışmalardan kaçınma işlevi taşır (hâkim olanlar işlevselcilerdir çünkü işlev –işlevselci okulun kullandığı anlamıyla– hâkim olanların çıkarından yani çıkarlarına uygun bir sistemin sürmesinden yana çıkarlarından başka bir şey değildir. Evlilik stratejilerini etkileriyle açıklayanlar –örneğin Murphy ve Kasdan'ın parçalanma ve kaynaşması, işlev olarak adlandırmakla hiçbir şey kazanmayacağımız etkilerdir– pratiğin gerçekliğinden, en az kuralın etkililiğini anımsatanlar kadar uzaktırlar. Paralel kuzenler arası evliliğin bir kaynaştırma veya parçalama etkisi olduğunu, *kim için*, *ne için*, ne ölçüde ve hangi koşullarda olduğunu sormadan söylemek elbette ki utanılacak bir şekilde, bir toplumsal oluşumun belli bir tür kolektif etkinin üretimine varan belli bir tür çıkarın tatmini arayışının dayattığı iktisadi ve toplumsal koşulların sormak yerine *nihai nedenlerle* bir açıklamaya başvurmaktır.

sorumsuzluğuna, sert konuşmalarına, düşüncesizliğine, gençliğine verilerek kadının ailesine gidip geri almak için ailesine "yalvarıldığı" olur; boş ol sözünün üç kez değil sadece bir kez düşüncesizlikten söylendiği, etrafta şahit bulunmadığı belirtilir. Boşanma *thutchha* (kızan ve ana babasının evine dönen kadın) haline gelir; işler (*imensi* ve çeyiz de olmak üzere) yeni bir düğün yapmaya kadar gider. Boşama kesin görünüyorsa "ayrılmanın" birçok yolu vardır. Evlilik ne kadar önemli, ne kadar tumturaklıysa, ne kadar çok "yatırım yapıldıysa" ayrıldıklarıyla ilişkiyi muhafaza etmek o kadar önemlidir (ya akraba dayanışmasından, ya komşu dayanışmasından ya da çıkar hesabından) ve kopuş da o kadar ağırbaşlı olur. Başlık parası hemen istenmez aynı şekilde reddedilmez (*battal* "bedava" boşama ağır bir hakarettir) hatta kadının yeniden evlenmesi bile beklenir; çok küçük hesaplardan ve boşanmanın düzenlenmesinde şahitlere, özellikle de yabancılara başvurmaktan kaçınılır.

Kadını mirastan mahrum bırakan gelenek, ona sadece indirgenmiş bir varoluş tanıyan ve dâhil olduğu sülalede sembolik sermayeye tam katılım vermeyen mitsel dünya görüşü, temsil işlevlerini erkeklere bırakarak onu haneiçi işlere mahkûm eden cinsler arası işbölümü, bunun gibi her şey sülalenin maddi ve özellikle de sembolik çıkarlarını erkeklerin çıkarlarıyla özdeşleştirmekte yarışır ve baba tarafından akrabalar grubunda daha büyük bir otoriteleri varsa bu daha da pekişir. Ve gerçekte erkek evlilikleri olan paralel kuzen evliliği ve siyasi evlilik, erkeklerin çıkarlarının sülalenin çıkarlarıyla daha doğrudan özdeşleştirildiğine ve stratejilerinin haneiçi birimin bütünleşmesini pekiştirme kaygısına daha doğrudan uyduğuna şüphe bırakmayacak şekilde tanıklık ederler.

Paralel kuzenle evlilik, erkeklerin çıkarlarına, yani sülalenin üstün çıkarlarına uygun, kadınların haberi olmadan, çoğu kez iki erkek kardeşin karıları iyi anlaşmadığında, biri evine ötekinin kızını sokmak istemediğinde, beriki kızını eltisinin otoritesi altına sokmak istemediğinde (yine de bu erkeklerin projesine karşı gelmeyerek şerefli kadınlar gibi zorunluluktan erdem çıkarmalarına mani değildir) onların *iradesi dışında*, bağlanan bir erkek işidir. Bu öyle doğaldır ki babanın oğullarına törensel tavsiyesi şudur: "Karılarınızı dinlemeyin birliğinizi bozmayın!" bunun anlamı şudur: "Çocuklarınızı birbirleriyle evlendirin." Babası onu evlendirdiğinde henüz yürümeye başlamamıştı. Bir akşam, yemekten sonra Arap ağabeyine gitti (*dadda*). Gevezelik ettiler. Ağabeyinin karısı, kızını dizine oturtmuştu; kendisine ellerini uzatan küçük kızı kucağına alan amcası şöyle dedi: "Allah bunu Hıdır'a nasip etsin! Değil mi *dadda*, itiraz etmezsin?" Ağabeyi cevap verdi: "Körün istediği bir

göz Allah vermiş iki göz! Beni bu dertten kurtarırsan Allah da seni dertlerinden kurtarsın. Verdim gitti, sapıyla samanıyla, hiçbir şey istemem!" (Yamina Aït Amar Ou Saïd, *a.g.e.*). Kadınlara gelince, sorumlu oldukları evliliklerin sıradan evlilikler sınıfında olması veya onlara sadece tarihi ve töreni olmayan evliliklerin sorumluluğunun bırakılması tesadüf değildir.[39] Temsil akrabalığından dışlandıkları için, kızları veya oğulları için bir eş ararken erkeklerden daha fazla ekonomik gerçekçilikle (sınırlı anlamda) düşünerek faydalı akrabalığa ve akrabalığın faydalı kullanımlarına yönelirler.[40] Eril ve dişil çıkarlar en çok bir kız evlendirileceği zaman ayrışırlar: Kızı, baba tarafından erkek akrabalar grubunun bütünleşmesini pekiştirmek için bir araç olarak veya yabancı gruplarla itibarlı ittifaklar kurmaya olanak veren sembolik mübadele unsuru olarak ele alan "aile aklı", anne için baba için olduğu kadar önemli olmadığı gibi, anne, kızını kendi sülalesinden biriyle evlendirip gruplar arası mübadeleyi yoğunlaştırarak haneiçi birimde konumunu pekiştirmek isteyebilir. Oğulun evliliği ise her şeyden önce evin yaşlı hanımefendisi için ev ekonomisindeki hâkimiyet sorununu ortaya koyar çünkü kendi çıkarı sülalenin çıkarıyla ancak olumsuz bir şekilde örtüşebilir. Kendisinin alındığı yerden bir kız alarak sülalenin çizdiği yoldan gider ve kötü bir seçim sonucu kadınlar arasında çatışma çıkarsa baba tarafından erkek akrabalar grubunun birliği tehdit altına girecektir.

Resmî olarak her zaman hâkim olan erkeklerin çıkarları kendilerini, olgusal düzlemde baba tarafından erkek akrabalar grubunun bütünleşmesi ne kadar güçlüyse (bölünmezliği savunan savların, kadınları daha iyi gözetim altında tutmaya izin verdiğini öne sürmesi dolaylı yoldan bunu ima eder) ve babanın sülalesi, toplumsal hiyerarşide annenin sülalesine en azından eşitse daha iyi dayatırlar. Her evlilik projesi hakkındaki iç işlemlerde, grubun bütün evlilik tarihinin mevcut bulunduğunu söylemek hiç de abartılı olmaz. Bir erkeği, kendi gücünün çok üstünde bir kızla evlendirerek aile içinde tahakküm altında bir konuma koymaktan kaçınan (erkek kadını yükseltebilir ama tersi olmaz denir; bir kız ya bir eşite ya daha yukarıdan birine verilir, aşağıdan

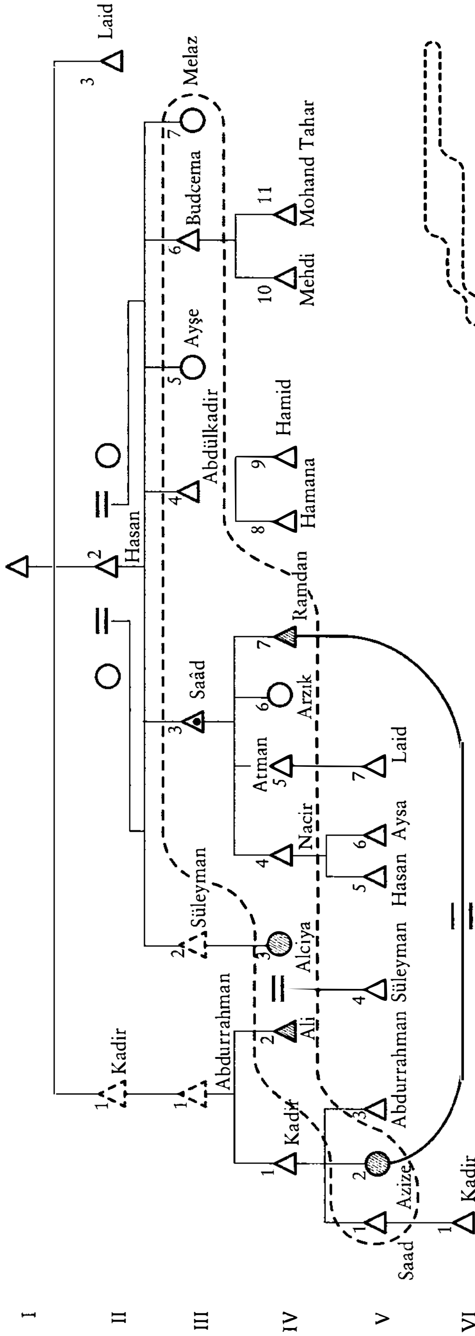
39 *Thamgharth*'ın, tamamen erkekler tarafından ayarlanan bir evlilikte gizli pazarlıklara müdahil olmayı başarıp *thislith*'i evliliğe mani olmasını istemiyorsa evdeki otoriteyi kendisine bırakma sözü verdirdiği olur. Oğullar çoğu kez annelerinin kendilerine tahakküm edebileceği kızları eş olarak vermelerinden kuşkulanıyorlarsa bu boşuna değildir.

40 Yoksulların (özellikle de sembolik sermaye açısından) evlilikleri zenginlerin evliliklerine göre, *mutatis mutandis*, erkeklerin evliliği kadınların evliliği için neyse odur. Yoksulların şeref konusunda fazla titizlenmemeleri gerektiğini biliyoruz. "Yoksula düşen kıskanmaktır." Kadınlar gibi onlar da, örneğin gelin ve damadın kişisel özelliklerine daha çok dikkat göstererek, evliliğin sembolik ve siyasi işlevlerinden daha ziyade pratik işlevlerini göz önünde bulundururlar.

–kız– alınır) sülalenin çıkarı, yani eril çıkar, evliliğin (en azından resmî) sorumluluğunu alan kişi kendi koşullarının üzerinde bir evlilik yapmamışsa daha da geçerli görülür. Aralarında evlilik ne kadar itibarlıysa o kadar ağır olacak başlık parasının ve düğün masraflarının da bulunduğu, bütün bir mekanizma kümesi, iktisadi ve sembolik sermaye açısından çok eşitsiz durumda bulunan (iki eşten birinin ailesinin belli bir tür sermayeden yana zengin –örneğin erkekler– diğerininse başka bir tür sermaye açısından –örneğin toprak– zengin olduğu durumlarda istisna değildir) gruplar arasındaki ittifakları saf dışı bırakamaya yönelir: “Eşitinle ittifak yaparsın” (*tsnassaben* [*naseb*] *medden vidh m’adhalen*) denir. Kısacası, evlilik kararından sorumlu akrabalar arasındaki şu veya bu sülalenin üyesi olarak, kadın veya erkek olarak, nesnel ilişkilerin yapısı, tasarlanan evliliğin birleştirdiği sülaleler arasındaki ilişkinin yapısını tanımlamaya katkıda bulunur.[41] Gerçekte evlendirilecek kişiyle ona olası bir partner sunan sülale arasındaki belirleyici ilişkinin her zaman haneiçi iktidar ilişkilerinin yapısının dolayımında bulunduğunu söylemek doğru olur. İki grup arasındaki, akrabalığa indirgenemeyecek bu çok boyutlu ve çok işlevli ilişkiyi tam olarak nitelendirmek için evlilik anında iktisadi ve aynı zamanda (erkek ve şerefli erkek sayısıyla, ailenin bütünleşme derecesiyle vb. ölçülen) sembolik sermaye bağıntısı altında aralarında oluşan iktisadi ve toplumsal mesafeyi ve mekânsal mesafeyi göz önünde bulundurmak yetmez. Aynı zamanda söz konusu anda, sembolik ve maddi mübadelelerinin dökümünü, yani evlilikler gibi erkekler tarafından gerçekleştirilen ve onanan resmî ve olağanüstü mübadelelerin ama aynı zamanda kadınlar tarafından bazen erkeklerin suç ortaklığıyla bazen onların haberi olmadan sürdürülen gayrıresmî ve sıradan mübadelelerin tarihini ortaya koymak gerekir. Birbirine eş olacak iki grubun nesnel ilişkilerinin hazırlandığı ve gerçekleştiği arabuluculuk buradadır. Eğer iktisadi sermaye göreli olarak sabitse sembolik sermaye daha oynaktır. İtibarlı bir aile reisinin kaybı, bölünmezliğin kesintiye uğraması, bu sermayeyi çok güçlü bir şekilde etkileyebilir. Bununla bağıntılı olarak, grubun sembolik servetindeki dalgalanmaları takip eden, ailenin kendi hakkında ortaya koymak istediği temsil ve bu evlilikler için koyduğu –bütünleşme veya ittifak– hedeflerdir. Böylece büyük bir aile (bkz. Şema 3.9), iki kuşak içinde iktisadi durumu iyileşmesine rağmen erkek evliliklerinden, yakın akrabalarla

41 Kızın evlilik piyasasındaki değeri, bir anlamda ürünü olduğu iki sülaleye toplumsal olarak atfedilen değerin doğrudan bir yansımasıdır. Bu, bir babanın çok sayıda evlilikten çocuğu olduğunda daha da iyi gözlemlenir: oğulların değerinin annelerinden bağımsız olmasına rağmen kızlarınki anneleri daha yüksek bir sülaleden geliyorsa ve aile içinde daha güçlü bir konum işgal ediyorsa daha fazla olur.

ŞEMA 3.9


I
II
III
IV
V
VI
Laid
Kadir
Hasan
Abdurrahman
Süleyman
Saâd
Abdülkadir
Ayşe
Budcema
Melaz
Kadir
Ali
Alciya
Nacir
Atman
Arzık
Ramdan
Hamana
Hamid
Mehdi
Mohand Tahar
Saad
Azize
Abdurrahman
Süleyman
Hasan
Aysa
Laid
Kadir
Evliliklerin bitiminden önce ölen erkekler
Sıradan evlilik yapan erkekler
Bölünmemiş aile içinde evli evin kadın ve erkekleri
Evin kadın ve erkekleri sıradan evliliklere sahipler
Evli ailede ev politikası için evli olan adam
1940-1950 yılları arasında Hasan (II2) ve Laid (II3) adlı iki kardeşin (diğer evlilikleri, ölümünden sonra, halefleri tarafından, yani 1960'a kadar) sonuçlandırılan tüm evlilikler.

evlilikten veya olağanüstü birleşmelerden (erkeklerin, aile çevresi dışında ittifak amaçlarıyla ayarladığı evliliklerden) çoğu kez kadınlar tarafından kendi ilişki ağları içinde bağlanan sıradan evliliklere geçmiştir. Bu evlilik siyaseti değişimi, en büyük iki erkek kardeşin (Hasan II2 ve Laid II3) ölümüyle, (Fransa'ya çalışmaya giden) en yaşlı erkeklerin uzun süreli yokluğuyla ve kör olan *thamgharth*'ın otoritesinin zayıflamasıyla, iktidar Budcema'nın (III3) ve sonra da Atman'ın (IV5) eline geçmiştir. Düzeni ve sessizliği sağlayan *thamgharth*'ın (*ta'an thamgharth, da susmi* – ihtiyara itaat susmaktır) ardından kimse gelmeyince evin hanımı konumu boş kalmış ve karılar arasındaki ilişkilerin yapısı, kocalar arasındaki ilişkilerin yapısını yansıtmıştır: Bu koşullarda evlilikler, farklı kadınların sülalelerine doğru yönlenmiştir.

Bir sülalenin, evlilik mübadelesi piyasasındaki ürünlerinin değerini tanımlayan yapısal özellikler, evlenecek kişinin evlilik statüsü, yaşı vb. ikincil özelliklerle tanımlanır. Böylece grubun evlilik stratejisi ve bunun sonucunda ortaya çıkacak evlilik, erkeğin "evlilik çağında" mı yoksa "yaşı geçmiş" bir bekâr mı olduğuna veya ikinci eş arayan zaten evli biri mi, evlenip boşanmış veya karısı ölmüş, yeniden evlenmek isteyen bir dul mu olduğuna göre (burada da durum ilk evliliğinden çocukları olup olmadığına göre farklı olacaktır) tamamen değişiklik gösterir. Çeşitleme ilkeleri bir kız için de aynıdır ancak daha önceki evliliklerin neden olduğu değerden düşme ("boşayan adamın" şöhreti "boşanan kadın" kadar kötü olsa bile bekârete verilen büyük önem yüzünden) çok daha büyüktür. Bu, evlilik karşısında kadın ve erkeğin durumlarındaki simetrisizliğin sadece bir veçhesidir: "Erkek ne olursa olsun erkek kalır, denir (değerini düşürüp utanca *'ar*, düşebilecek kadından farklı olarak); seçim onundur." Stratejinin inisiyatifi onda olduğundan, bekleyebilir. Daha önce evlenmiş veya daha aşağı toplumsal statüden veya bir sakatlığı olan bir kadınla evlenerek bu gecikmenin bedelini ödemek zorunda bile olsa bir eş bulma güvencesi vardır. Kız geleneksel olarak "istendiği" ve "verildiği" için babasının kızı için birini araması gülünç olur. Diğer bir fark, "erkek (kadının belli bir yaşa gelmesini) bekleyebilir kadın bekleyemez." Kadınları yerleştiren, rica edilen durumunda olmanın konjonktürel avantajını kullanarak bekleyip zamanla oynayabilir ancak belli sınırlar içinde, yoksa ürünü "satılamaz" olduğundan kuşkulanıldığı veya basitçe yaşlandığı için değerden düşebilir. Evlilik stratejilerine dayatılan zorunluluklardan en önemlisi evliliğin aciliyetidir ki bu da elbette oyunda eli zayıflatır. Evliliği aceleye getirmenin nedenleri arasında, oğullarının düğününü görmek ve kendilerine bakabilecek bir geline (*thislith*) sahip olmak isteyen ebeveynlerin yaşı veya niyet edilen bir

kızın başkasına verildiğini görme korkusu sayılabilir (bunu önlemek için ana babalar kıza küçük yaşta "ayakkabı hediye ederek" onu "nişanlar ve hatta bazen *fatiha* bile okuturlar). Tek oğlan da, sülale mümkün olduğu kadar çabuk devam etsin diye erken evlendirilir. Bir boşanmadan sonra, eski eşten önce yeniden evlenmenin sağladığı sembolik kâr, çoğu kez eşleri evliliği aceleye getirmeye sevk eder (Bu şekilde bağlanan evliliklerin istikrarlı olma şansı düşüktür, bu da bazı kadınların veya erkeklerin tekrarlanan evliliklere "mahkûm" olmasını açıklar). Dul kadının durumu, çocuğu olup olmadığına göre, çocuklarını eski kocasıyla mı "bıraktığı", yanına mı aldığına (bu durumda daha az özgürdür dolayısıyla evlenmesi daha zordur) göre değişir. Bu ilginç bir strateji örneğidir, duruma göre kocasının ailesinden biriyle evlendirilebilir (özellikle de erkek çocukları varsa tavsiye edilen *resmî* tutum budur) veya babasının ailesi tarafından tekrar evlendirilir (çocukları yoksa bu pratiğe sık başvurulur) veya kocasının ailesi tarafından tekrar evlendirilir. Bu stratejilerden birinin veya diğerinin "seçimini" belirleyen değişkenler evrenini (bunlar arasında yerel gelenekler de bulunur) belirlemek zordur. Ama aynı zamanda, her evliliği yalıtılmış bir birim gibi ele alan geleneğe karşı, aynı aile biriminin (duruma göre aynı babanın çocukları veya aynı büyükbabanın torunları) çocuklarından her birinin evliliğinin, diğerlerinin evliliğine bağlı olduğu ve çocuklardan her birinin evlendirilecek çocuklar kümesinin (boyutu ve cinsiyete göre yapısı itibarıyla) belirli bir *şekillenmesi* içinde *işgal ettiği konuma* göre değişkenlik gösterdiği akılda tutulmalıdır. Bu şekilde, bir erkek söz konusu olduğunda onu, evlilik üzerinde otorite sahibi statüsündeki kişiye bağlayan akrabalık ilişkisi ne kadar yakınsa durumu o kadar iyidir (bu bağ, oğuldan babaya, küçük kardeşten ağabeye veya hatta uzak kuzenlere kadar gidebilir). Üstelik resmî olarak en büyük kardeşe bile (tabii ki erkek) hiçbir ayrıcalık tanınmazken her şey onu küçüklerden önde tutar, en önce ve en iyi yani daha ziyade dışarıdan evliliği o yapmalıdır, küçükler piyasada veya mecliste *mübadeleden* çok *üretime*, hanenin dış politikasından çok toprağa, mahkûmdurlar. Çok sayıda oğul arasından en büyüğü mü yoksa tek oğul mu yoksa çok kız kardeşi olan biri mi olduğuna göre durumu çok farklılaşır.[42] İyi korunmayan

42 "Kendiliğinden psikoloji", ailenin kadınları tarafından kollanan ve şımartılan, diğer oğlanlardan daha çok yanlarında tutma eğiliminde oldukları, sonunda "çok saçlı çok kız kardeş tarafından yenen" cılız ve hastalıklı bir çocuğa dönüşerek kendisine biçilen toplumsal kaderle özdeşleşen "kızların oğlanı"nı (*akchich bu thakchichin*) son derece iyi tanımlar: ve en küçük bir tehlikeye sokulamayacak kadar fazla değerli ve nadir bulunan bu ürünü korumak ve idare etmeye, tarım işlerinden uzak tutmaya ve daha uzun süre eğitim vermeye, böylece daha incelikli bir dille, daha temiz giysilerle, daha özenli yiyeceklerle onu arkadaşlarından ayırmaya yönelten sebepler, ona daha er-

(oğlanlar tarafından) çok sayıda kızın olduğu aile elverişli bir konumda değildir ve kadınlarını alan ailelere karşı borçlanmıştır oysa erkek açısından zengin aile, oyunda büyük bir özgürlüğe sahiptir. Oğullarından her birini konjonktüre göre farklı şekillerde yerleştirmeyi, onlardan biri sayesinde ittifakları arttırmayı, bir başkası sayesinde bütünlüğü pekiştirmeyi, hatta sadece kızları olan kuzenlerinden birinin kızını üçüncü oğluna alarak onu kendisine mecbur bırakmayı seçebilir.[43] Bu durumda sorumlu, uzlaştırılamaz olanı, bütünlüğün pekişmesi ile ittifakların genişlemesini uzlaştırarak becerisini istediği gibi gösterebilir. Aksine, sadece kızı olan veya çok kızı olan, *olumsuz* stratejilere mahkûmdur ve becerisini olası partnerler alanı ile olası rakipler alanı arasındaki ilişkiyi manipüle ederek, yakın ile uzağı, yakındakinin isteği ile yabancının isteğini (kırmadan reddetmek veya bekletmek üzere) karşı karşıya getirerek, en asilini seçebilecek şekilde) piyasayı germekle sınırlamak zorundadır.

Evlilik konusundaki kolektif stratejilerin hedefleri ile araçları arasındaki ayrımın ne denli yapay olduğunu gördük. Her şey, sanki nesnel olarak, ittifakların çapını muhafaza ederek bütünlüğün pekişmesi veya artışı arayışının yönlendirdiği bu stratejiler, hem mantıkları hem etkililikleri açısından söz konusu toplumsal birimin maddi ve sembolik sermayesine, yani sadece maddi mülkünün değerine değil, aynı zamanda bir tarafta baba tarafından erkek akrabalar grubunun (meta üretiminin ve tüketiminin bölünmezliğiyle belirli) bütünlüğüne ve hacmine, diğer taraftan sahip olduğu ittifakların sermayesiyle orantılı olan sembolik mülkünün değerine de bağlıymış gibidir. Kaldı ki sembolik sermayenin bu iki biçimi de elbette tüm evlilik tarihine bağlıdır. Buradan çıkan sonuç, evliliğin, kendisini mümkün kılan koşulların yeniden üretme *eğiliminde* olduğudur.[44] Geniş bir grubun bölünmemiş şekilde sahip olduğu mad-

---

ken bir evlilik de sağlayacaktır.

43 Bir kızın ne kadar çok erkek kardeşi varsa değeri de o kadar artacaktır çünkü onun şerefinin (özellikle de bekâretinin) bekçileri gelecekteki kocasının da potansiyel müttefikleridir. Masallar kıskançlık uyandıran, "yapraklar arasındaki incir gibi" yedi kere korunmuş, yedi erkek kardeşli kızı böyle anlatırlar: "Yedi erkek kardeşi olma mutluluğuna sahip bir kız, gurur duyabilirdi ve *talipleri eksik olmazdı. İstendiğine ve beğenildiğine* emindi. Evlenince kocası, kocasının ailesi ve hatta komşular ona *saygı gösterdiler*: yanında yedi erkek, yedi *koruyucu* yok muydu, yedi erkek kardeşin tek kız kardeşi değil miydi? En ufak bir tartışmada gelip düzeni sağlarlardı ve eğer kız kardeşleri *hatalıysa* veya boşanmışsa onu *alıp çevreleyerek evlerine geri götürürlerdi. Hiçbir utanç onlara erişemezdi. Aslanların inine* girmeye kimse cesaret edemezdi."

44 Özellikle ustaca stratejilerin, ister blöfle (tanışlar çevresinden çıkılamayacağı için bu oldukça zordur) ister daha basitçe sembolik mülkün belirsizliklerini veya mülkün farklı bileşenleri arasındaki uyuşmazlıkları kurnazca kullanarak belirli bir sermayeden en iyi kısmı alabileceği anlaşılmaktadır. Mülkün en iyi kısmını almaya ve ona başarılı evlilikler gibi akıllıca yatırımlarla değer kazandırma-

di ve sembolik sermayenin muhafazasına ve arttırılmasına nesnel olarak yönelen evlilik stratejileri, birey ve grupların toplumsal yapıdaki konumlarını yeniden üretmeye veya korumaya çalışarak, belirli bir üretim tarzıyla özdeşleşen üretim ilişkilerini yeniden üretmeye nesnel olarak yöneldikleri stratejiler kümesi olarak yeniden üretim stratejileri sisteminin parçasıdırlar.[45]

"Evlilik kuralları" veya "akrabalığın temel yapıları"nın, son derece yoksullaşmış olduğu için saf dünyasından çok uzaktayızdır artık. Faillerin düzenli ve kurallı evlilik pratikleri üretmelerini ve başka faillerin evlilik pratiklerini pratik olarak anlamalarını sağlayan ilkeler sistemini tanımladıktan sonra, bunlara nesnel olarak tekabül eden bireysel veya yapısal değişkenlerin ağırlığını görmek için anlamlı bilgilerin istatistik bir analizine başvurulabilir. Aslında önemli olan, evlilik piyasasının verili bir halinde sosyo-lojik olarak eşleşebilen bireyleri hemen saptadıklarında uygulamaya koydukları ilkeler sistemi ve bu ilkelerin bileşim yasaları (veya başka bir dilde, değişkenler ve işlemler sistemi) inşa edilir edilmez faillerin pratiğinin anlaşılır hale gelmesidir veya daha doğrusu, belirli bir erkek için pratik akrabalıkta *vaat edilmiş* veya *izin verilmiş* kadınları tanımladıklarında bu o denli tartışılmaz ve açıktır ki en mümkün güzergâha nazaran her sapma, örneğin başka bir kabileden evlenme, söz konusu aileye ama aynı zamanda bütün bir gruba bir meydan okumaymış gibi hissedilir.

ya olanak sağlayan istidadın, kendisi de hassaten iktisadi sermayeden görece özerk olan sembolik sermayenin bir parçası olduğu kabul edilse bile ondan görece bağımsızdır. Erdemlerinden başka satacak hiçbir şeyi olmayan yoksullar, şereflerini daha yukarıdaki alıcılara satarak itibarlı müttefikler veya en azından faydalı hamiler edinmek için kızlarının evliliğinden istifade edebilirler.

45 Evlilik stratejileri, yeniden üretim stratejileri sınıfına dâhil oldukları için mantık itibarıyla, bahis konusu ister toprak almak, ister şiddetin (cinayet), tecavüzün veya hakaretin bedelini ödetmek olsun, sembolik sermayeyi arttırmayı veya muhafaza etmeyi hedefleyerek şeref diyalektiğine itaat eden, stratejilerden ayrılmazlar: her durumda hasşasiyet (toprak, kadın, ev, kısacası *hurma*) ile himaye (erkekler, tüfek, şeref meselesi, kısacası *nif*) arasında, sembolik sermayeyi (itibar, şeref, kısacası *hurma*) arttıran veya muhafaza eden aynı diyalektik ilişki gözlemlenir.

İKİNCİ KISIM

Bir Pratik Teorisi İçin Taslak

Önsöz

Feuerbach'inki de dahil olmak üzere şimdiye kadarki filozofların materyalizminin temel eksiği, deneyimlenebilir dünyanın, nesnenin, gerçekliğin, *somut* insan faaliyeti olarak değil, *pratik* olarak değil; nesne veya sezgi olarak, öznel bir biçimde anlaşılmaya çalışılmasıdır. Bu, etkin yönün materyalizme karşıt olarak, idealizm tarafından geliştirilmesinin nedenini açıklamaktadır - ancak yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, böylesi gerçek, somut eylemi elbette bilmez.

Karl Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*

Bilimsel bir pratik üzerine bu düşünüm, insan bilimleri üzerine uygulamadan düşünenleri olduğu kadar düşünmeden uygulayanları da rahatsız etmeyi amaçlamaktadır. Bilimsel pratik, burada önerilen pratik teorisinin dışında kalmaz. En iyi pratisyenler bile bu ilmi bilgisizlikten çıkmak için gerekli araçlara ve zamana sahip olmadan da bilimsel işlemlerin pratiğine hâkim olabilirler. Epistemolojik veya metodolojik düşünümün uzmanları *modus operandi*'den çok *opus operatum* üzerine düşünmeye mahkûmdurlar ve bu da belli bir gecikmenin yanı sıra sistematik bir taraflılığı da içerir. Burada istisnai durumlar haricinde bunlara gönderme yapmayacağız; bilim ve ideolojinin sınırlarında, yani tam da birbirinden ayırt edilemez oldukları yerde kendilerini öncü zannederek bir mücadele sürdürenlere de ilişmeyeceğiz. Bu nedenle en azından söylemin alımlanmasının hâlihazırdaki koşullarının dayattı-

ğı imalar dışında bunlara yer vermeyerek bu retorik kalıntılarla, içinde bulunduruduğu ve yönlendirdiği bilimsel pratiğin dayattığı düşünümü birbirinden ayıran şeylerin altını çizmek istedik.

Katiyetin laboratuvar reçeteleriyle özdeşleşmediği gibi, icadın da okullu hünerleriyle özdeşleşmediğine kani olduğumuzdan, bu çalışma söylemine veya çalışan söyleme, üretiminin koşullarına borçlu olduğu çifte niteliği bıraktık. Jacques Derrida'nın deyişiyle kenarda ve gidişte yazılı bu notlar, eşlik ettikleri araştırma çalışmalarının tamamıyla (iktisadi yapıların, ayinsel pratiklerin analizi vb.) birlikte basılabilselerdi tüm anlamlarını ve kuvvetlerini bulabilirlerdi; burada bunlardan ancak imalı ve eliptik bir biçimde söz edebildik. Aynı zamanda bu çifte söylem, iki kez hayal kırıklığına uğratabilir çünkü hakkında oluştuğu nesneden tamamen ayrılamadığından, (başka yerde ele alınacak olan) teorik inşa, en güçlü ve en genel biçimine bürünmez ve öte yandan yaslandığı ampirik çalışmalara sadece şöyle bir değinilmektedir.

Bu düşünümlerin esası olan bilimsel deneyimin belli bir biyografik güzergâha çok şey borçlu olduğu kesinse de tüm mantığını bu rastlantılara borçlu olduğu kesin değildir. Çünkü birçok açıdan çok yakın bir köylü dünyasının, gözlemlenen dünyanın bir ilk imgesi 1957-1963 yılları arasında Cezayir'in çeşitli bölgelerinde sürdürülen etnografik çalışmaları yönlendirmeye ve bunlara musallat olmaya devam ediyordu. Yabancı gözlemci durumuna içkin olan nesnelcilik eğilimine karşı epistemolojik bir deney gibi, aşinalara aşina bir evrende sorulan bir sorunun (Béarn'da büyük ağabeylerin bekârlığı) incelenmesini tasarlamıştık. Etnologun gidiş yolunun neredeyse tamamen tersi olan bu yol, nesneleştirme etkisi olarak adlandırılabilecek şeyin yani bir aşinalık ilişkisinin ilmi bilgiye dönüştürülmesinin gözlemlenmesine ve çözümlenmesine gitmeliydi. İstatistiklerin arkasında yüzler, biyografilerin arkasında ortak hatıralarla örülü maceralar, coğrafi simgelerin ötesinde manzaralar fark edildiğinde ve sürekli olarak, profesyonele sistem zihniyetini ancak bir tür pragmatik küçük görmeyle, soyut nedenlerin karşısına tikel örnekleri, istisnaları, nüansları, kısacası istatistikten daha az anlamlı olmayan tüm bir *farklar* kümesini koyarak kabul eden "kendiliğinden sosyologlarla" karşı karşıya gelindiğinde, nesnelci (ki bu nesnel demek değildir) bir bilimin inşaları karşısında, onun kendisine kolayca ve hızla verdiği tatmini hissetmek hiç de mümkün olmuyor.

GÖZLEMLENEN GÖZLEMCİ

Paralel karşıtlık çiftlerinden oluşan bir küme etrafında örgütlenen bir epistemolojik alanın tüm bir nesnelcilik sorununun, öncelikle öznelciliğin bir tedavisi gibi görünmesine neden olduğunu bildiğimizden kabul görmüş fikirleri kökünden sökmek için kaçınılmaz olsa bile, sadece nesnelci hatanın antropolojik ve sosyolojik temellerinin analizini tasarlamakla yetinmek istemeyiz. İster etnolog örneğinde yabancılık durumu, ister sanat tarihçisi örneğinde seyircilik durumu, ister daha genel olarak nesneyle ilmi bağıntının olasılık koşulu olan, pratiğin aciliyetinden ve zorunluluklarından kurtulmuş entelektüel koşulu şudur: Tüm bu durumlarda, Platoncu eski çift, kopuş (*chorismos*) ile katılım (*methexis*) gibi, nesnelci katiyet ile "katılımcı gözlemin" sihirli erdemlerini karşı karşıya getiren veya pratiğin *iki teorisi* arasındaki karşıtlığı, hangi ucundan tuttuğunuza bağlı olarak ister aristokrat ister popülist olabilecek, teori ile pratik çiftine indirgeyerek pratiği anlamanın tek yolunun pratik olduğunu iddia eden okumalara yer açılır.

Pratikleri, kesin bir bilimin koşulu olarak görünen pratik teorisinin, nesnelci modellerde örtük olarak kullanılan pratik teorisinden daha az teorik olmadığını yani teorik ve pratik olarak pratikten kopuk olduğunu hatırlattıktan sonra, belli bir fail kategorisinin teorik türden bir etkinliğe girişmeleri amacıyla ayrı tutulabilmeleri için, *olguda* yerine getirilmesi gereken koşulların bilinçdışı olarak belli bir tür pratik teorisinin benimsenmesine elverişlilik sağlamaya özgü olup olmadıkları sorusu sorulabilir. "Doğrudan iş yapan", "doğayla doğrudan yalnız karşı karşıya gelen" bu nedenle de pozitif zihne yatkın olan proleterlerin aksine burjuvaların "daha çok toplumla işleri olduğunu"[1] gözlemleyen Auguste Comte'un ünlü analizlerinin uzantısında, neredeyse büyülü bir şekilde işaretlerle –kelimeler veya para– yani ötekinin emeğinin dolayımıyla etki edebildiğimiz toplumsal bir dünya deneyiminin, toplumsal dünyayı gerekliliğin yeri olarak kavramaya yatkınlık üretmediğini ve eylemi, kendimizi mi "ötekileri" mi düşündüğümüze bağlı olarak mekanik bir modelin mekanik bir uygulaması gibi veya özgür kararın tezahürü gibi gören belli bir eylem teorisiyle yakınlık içerdiğini öne sürebiliriz. Entelektüellerin toplumsal konumunun biraz daha keskin bir analizi, hâkim sınıfın tahakküm altındaki kesiminin üyelerinin Virginia Woolf'un deyişiyle *middleb-*

1 A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Carilian-Goeury ve Victor Dalmont, Paris, Şubat 1884, yeniden basım, "Oeuvres Choisies d'Auguste Comte", Henri Goulhier'nin önsözüyle, Aubier, Paris, 1943.

row[2] yani gruplar veya sınıflar arasında aracı rolüne girmeye yatkın olduklarını gösterir. Başkaları adına, yani onların yararına ama aynı zamanda *onların yerine* konuşan delege veya temsilciler olarak çoğu kez de iyi niyetle onların adına konuştukları kadar, karşısında konuştuklarını da yanıltırlar. Aralarındaki, tahakküm altındaki sınıflardan gelenlere, kaçamaklara veya sonradan görmelere gelince, ancak yerlerine söz alarak sözlerini taşıdıklarının yerini sözsüz bıraktıkları için konuşabilirler ve (terimin iki anlamıyla da) minnet karşılığında birlikte taşıdıkları bilgi sermayesini verebilirler.[3] Kısacası en azından, her türlü teorik faaliyeti sadece epistemolojik değil; toplumsal bir kopuş da gerektiren esası olan ayrıcalığın, bu faaliyeti en incelikle idare ettiği anın, teorinin olasılığının toplumsal koşullarının unutulmasıyla bağıntılı olan örtük bir pratik teorisine yol açtığı zaman olduğunu hatırlatmak gerekliydi.

Etnologun nesnesiyle yürüttüğü özel ilişki, şifre çözücü ve yorumcu durumu, tüm toplumsal ilişkilerin iletişim ilişkilerine ve tüm etkileşimlerin de simgesel mübadelelere indirgenmesine yol açan, toplumsal pratiklerin yorumbilimsel bir temsiline doğru meylettiği ölçüde aynı zamanda teorik bir bükülme potansiyeli taşır. Charles Bally, dili, konuşan öznenin değil duyan öznenin bakış açısıyla, yani "ifade ve eylem yolu" olarak değil; şifre çözme aracı olarak öğrenmenin içerdiği *entelektüalizm* eğilimi üzerinde durarak, dilbilimsel araştırmaların yabancı dilde mi ana dilde mi yapıldığına bağlı olarak farklı yönlere doğru gittiğine dikkat çekiyordu. "İşiten lisanın tarafındadır, sözü lisanla yorumlar."[4] Ve dışarıda olmanın sağladığı mesafenin erdemlerinin

---

2 *Lowbrow, middlebrow, highbrow* İngilizcede özellikle zevkleri sınıflarken başvurulan bir benzetmedir. Kaşını kaldırarak bakma, *highbrow* yukarı sınıfların diğerlerini küçümsemesini; *lowbrow* aşağıdan bakma, alt sınıfların ezikliğini; ortadan bakma anlamında *middlebrow* ise orta sınıf zevkini temsil etmektedir – ç.n.

3 Naif bir şekilde popülist okumalara yüz vermekten korkmasaydık gözlemlediği dünyada yeri olmadığından (olmasını istediği veya bunu bir oyun olarak sunduğu seçenekler dışında) ve kendisine bir yer edinemeyeceğinden reel toplumsal etkinlikler oyununun dışında kalan etnologun yabancı olarak durumunun daha sistematik bir analizini yapabilirdik. Sınırı biraz hızlı geçse de ve kullandığı metaforla çocuksu bir radikalizm söylemini taşısa da Sartre'ın "kâşif" durumunun, yani eski bir anlamıyla "casus"un nesnel gerçekliğinin en iyi saklanmış veçhelerinden birini gün ışığına çıkaran analizini hatırlatmakla yetineceğiz: "Sosyologun yeri yoktur[...] grupla bütünleşmeye çalışabilir ancak bu bütünleşme geçicidir. Oradan çıkacağını ve gözlemlerini nesnellik içinde kaydedeceğini bilir; kısacası çoğu kez sinemadaki bir çeteyi ortaya çıkarabilmek için içlerine girip güvenlerini kazanan aynasız modellerine benzer." (J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *précédé de Questions de méthode*, Gallimard, Paris, 1960, s. 51). Bu metnin ışığında örneğin tahakküm altındaki sınıfları nesne olarak ele almanın da (eğer bir araştırma, bu şekilde önceden inşa edilmiş nesneler tanımlayabilirse) benzer olduğunu görebiliriz.

4 C. Bally, *Le Langage et la Vie*, Droz, Cenevre, 1965, s. 58, 72 ve 102. Sanat (ve bir dereceye kadar edebiyat) tarihi, bağını nadiren kopardığı ve eserin düşünceyle yüceltilmesini intikal ettiren, kendisini şifre çözme sorunu olarak ortaya koyması bakımından Saussurecü dilbilime çok yakın

yüceltilmesi kuşkusuz, etnologun onu kendisininki de dâhil olmak üzere tüm gerçekliği ve tüm pratiği bir gösteri gibi kavramaya mahkûm eden nesnel durumunu –Husserl'in dediği gibi "tarafsız izleyici" konumunu– epistemolojik bir seçime dönüştürme işlevini taşır.

Etnolog, çok değer verilen bir uzmanlığa pratik hâkimiyeti olmadığı için yerine *bir kurallar manzumesi* biçiminde veya sosyologların en iyi durumda "rol" kavramı altında, yani belli bir "kullanıma" uyan eylemler ve söylemler programı altında topladıkları nesneleri üzerindeki bakış açısına içkin sınırları bilmediği sürece, bir gruba veya bir faile dayatılan eylem temsilini bilinçdışı bir şekilde benimsemeye kendisini mahkûm eder.[5] "Kültürün" bazen bir *harita* gibi tanımlanması anlamlıdır, bunu, yerlilere özgü pratik hâkimiyete sahip olmadığından, bilmediği bir ülkede yolunu bulmak için, olası tüm güzergâhlardan oluşan bir modele başvuran yabancıyla karşılaştırabiliriz. Kartezyen bir uzamdaki köken kadar gerçekdışı olan *ego*larıyla şecereler gibi, ayrıcalıklı bir merkezden ve yönelimden yoksun olan bu soyut ve sanal uzam ile gerçekten kat edilen yolların veya daha doğrusu kat edilmekte olan yolların pratik uzamı arasındaki mesafe, sanal alanın eksenleri ile Poincaré'nin dediği gibi "değişmez bir şekilde bedenimize bağlı olan ve her yere birlikte götürdüğümüz" ve sol ile sağı, ön ile arkayı, yukarı ile aşağıyı yapılandıran eksenler sistemini çakıştıramadığımız sürece, bir plan veya haritada çok tanıdık yerleri bile tanımakta zorluk çekmemizden anlaşılabilir. Bu, antropolojinin sadece yerlilerin deneyimiyle ve bu deneyim hakkındaki temsilleriyle kopmalarının yetmeyeceği, aynı zamanda ikinci bir kopuş gerçekleştirmesi gerektiği anlamına gelir. İletişim ve (ister dil, ister mit veya evlilik söz konusu olsun) bilgi işlevlerine verdiği ayrıcalığın da tanıklık ettiği gibi, pratikleri *yorumlama* kaygısında olduğu için nesne ile ilişkilerinin esasını nesneye ithal etme eğiliminde olan yabancı gözlemcinin konumuna içkin önvarsayımları da sorgulamak zorundadır. Bilgi, sadece temel bir göreceliliğin öğrettiği gibi, bir gözlemcinin "yerleşik ve zamanlı" belli bir bakış açısına bağlı değildir. Eylem karşısında, ona uzaktan ve yukarıdan bakmak için belirli bir ba-

---

olan, eserlerin üretimi, yeniden üretimi ve dolaşımının toplumsal koşullarıyla sadece ikincil düzeyde ilgilenen amatör gelenekten doğduysa bu tesadüf değildir. Panofsky (Suger ve gotik mimarinin evrimi konusunda), eserin nesnel niyeti kavramına indirgenen sanatsal üretim teorisini şifre çözümü teorisinin ve şifre çözümü olduğunun farkında olmayan doğrudan anlamanın basit bir veçhesi yaparak *modus operandi*'den çok *opus operatum*'a bağlanan yorumcu bakış açısından koptuysa bu bir istisna ve bir kazadır.

5 Çok farklı alanlarda, adab-ı muaşeret kitaplarının meraklısı küçük burjuvazi ve üslup risaleleriyle her türden akademizm akla getirilebilir.

kış açısı alan izleyici olarak, pratik etkinliği *gözlem* ve *tahlil nesnesi şeklinde* kurmasına bağlıdır. Mimarlar, planlarının ve maketlerinin yukarıdan bakan perspektiflerinin, şehirleri içinde insanların hareket edeceği şekilde değil, kendilerini bir tür ilahi izleyici olarak kurmaya yönelttiğini uzun süre sonra fark etmişlerdir. Bilimin, bakış açısı olmayan mutlak bakış açısı, askeri olarak kurala itaat eden astlarının eylemlerine önceden hâkim bir general gibi, Âdem ve Sezar'ın zamanında öğrenmek zorunda oldukları öze eylemde sahip olan Leibnizci bir Tanrı'nın bakış açısına benzer. Nesnelcilik her zaman bir özcülük potansiyeli barındırır.

Yabancı grupların ve sınıfların çözümlenmesinde etnosantrizmden korunmanın çeşitli şekilleri vardır ve belki de bunlar dışlanma olgusunu bir yöntem seçimine çevirerek zorunluluğu erdem haline getirmenin ve mesafeyi korumanın çeşitli yollarından başka bir şey değildirler. Böylece, pratik hâkimiyetine sahip olunan aynı sınıftan toplumsal pratiklere teorik hâkimiyet sağlanabilirse, görünürde en ayinsel olan şeref veya armağan mübadelelerini, şeyleşmiş ve şeyleştirici modellere hapsetme eğilimi sınırlandırılabilir. Mekanik gereklilik yanılsamasını dışarıdan değerlendiren biri için en ilham verici örneklerden biri, *mecburi sohbetlerdir*. Bunları sürdürebilmek için muhataplar arasındaki ilişkiyi, onları uzaklaştırarak ve yakınlaştırarak, hem samimi hem sahte bir kanaatle anlaşma ve anlaşmazlık noktaları aramaya iterek, her zaman için ciddiye binmesi mümkün oyunsu münakaşalar çıkararak, kâh yenmeye kâh yenilmeye götürüp sürekli olarak, baştan aşağı yaratması ve yeniden yaratması gerekir. Ancak kökten bir biçimde bakış açısı değiştirilirse, bu söz ve hareket çarkı, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de hiç sakınmadan dediği gibi "öznel bir bakış açısından" veya daha doğrusu, pratiği (örtük veya açık biçimde nesne olarak ele alan teoriler gibi veya geriye bakıp düşünülerek anlaşılabilecek *yaşanmış bir deneyime* indirgeyen teoriler gibi değil), *pratik olarak* kuran yeterli bir pratik teorisinden yola çıkılarak anlaşılabilir. Oyunla birlikte oyunun ötesine "sürüklenmeden" kendini oyuna "bırakmak" için gerekli olan sürekli uyanıklık hali, bariz bir şekilde mecburi kılınan tutumlar ile müphem, yani en ufak reddedilme veya geri çekilme durumunda geri alınabilir tutumlar üretmek ve oyun ile ciddiyet, terk etme ile mesafe alma, heves ile kayıtsızlık arasında sürekli dengelenen niyetler hakkındaki belirsizliği sürdürmek üzere bedensel ve sözel simgeselliğin bütün imalarını, bütün çift-anlamlarını, bütün belirsizliklerini kullanan blöf ve baştan çıkarma gibi serbest bir doğaçlama kadar yanıltıcı bir görüntü vermeye en müsait tutumların aynı ilkeye yaslandığına tanıklık eder. Hem sonsuz çeşitlilikleriyle

hem de neredeyse mekanik zorunluluklarıyla şaşırtan, gerçekten (veya potansiyel olarak) gözlemlenen şeref tutumlarının anlaşılabileceğini fark etmek için benzer bir bakış açısı değişikliği yapmak yeterlidir. Bunu yapmak için büyük bedelli "mekanik" modeller kurmaya gerek yoktur, zaten bu modeller şerefli erkeğin kurallı doğaçlaması açısından, bir armoni kitabı müzikal yaratı için neyse veya bir adabı muaşeret kitabı yaşama sanatı için neyse odur. Varoluşun meydan okumalarının çağırabileceği bütün şerefli tutumları üretmek için, her duruma uygun davranışı seçmeye olanak sağlayan, Jakobson'un[6] deyişiyle "prefabrik temsiller dosyasına" sahip olmak gerekmez. Şerefli adamlar safında yer alan ve öyle davranan her adamın örneğin bir meydan okuma sırasında zımni olarak böyle muamele edilmeyi, dolayısıyla bir misilleme bulmayı talep etmesini gerektiren *izotimi ilkesine*[7] pratik hâkimiyete sahip olmak yeterlidir. Bu ilkeye göre misilleme yokluğu, küçümseyerek misillemeyi reddetme durumunda, meydan okumayı yapanın şerefine, meydan okuma yoluyla zımni olarak yer aldığı şerefli adamlar sınıfından kendisini dışladığı durumda da meydan okunanın şerefine halel getirir.

Yabancı pratiklere uygulandığında müsamaha edilebilir gibi görünen model ve kural dili, en gündelik toplumsallık oyunlarının gerektirdiği ve kendiliğinden bir semiyolojinin, yani kodlanmış işaretler, tarifler ve reçetelerin ortaya konmasıyla ikiye katlanabilecek olan bir toplumsal etkileşimler, incelik, beceri, hayat bilgisi ve şeref duygusu simgeselliğine pratik hâkimiyetin somut örnekleri karşısında tutunamaz. Diğerlerini yaş, zenginlik, güç veya kültür hiyerarşisinde konumlandırmaya olanak sağlayarak failleri, onlar farkında olmadan etkileşim halindeki bireyler arasındaki nesnel ilişkiye en uygun mübadele türüne yönelten bu şifre çözümü işinin hem biçim hem içerik açısından en iyi örneği, muhatapların, duruma, sohbetin konusunda, muhatabın toplumsal statüsüne vb. (dolayısıyla kültür ve çiftdillilik derecesine göre) iki dilden birini –tamamen bilinçdışı bir biçimde– tercih ettikleri çiftdillilik durumlarıdır. Gözlemlenen örnekte, Fransız ve Béarn dillerinin birlikte var olduğu bir köyde kullanılan dil ile konuşanların cinsiyet, yaş, ikametgâh ve meslekleri arasında çok kuvvetli istatistik ilişkiler saptandı. Birbirini tanıyan insanlardan oluşan bir grubun içinde failler, ifadelerinin biçimini, tüm toplumsal özelliklerini bildikleri muhataplarına göre ayarlamak için toplumsal göstergelerin şifre çözümüne başvurmaya ihtiyaç duymazlar. Muhataplar arasındaki ilişkinin yapısının,

6 R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, Paris, 1963, s. 46.

7 Antik Yunan'da *izonomia* (eşit yargılanma hakkı), *izegoria* (eşit konuşma hakkı), *izotimia* (eşit saygı görme hakkı) demokrasinin kurucu ilkeleri arasında sayılır – ç.n.

(yalnızca dilin değil) iletişimin tüm içeriğini, bilinçdışı bir biçimde değiştirdiğini düşünmek için haklı nedenlerimiz var. Herkesin deneyimlediği gibi, iletişimin gerçekleştiği toplumsal olarak nitelenmiş nesnel durumun isteği öyledir ki tüm bir dil, belirli türden şakalar, bir ton ve bazen de bir aksan, bazı durumlarda nesnel olarak çağrılırken, başka durumlarda her tür çağrıştırma çabasına rağmen tamamen dışarıda bırakılır. Örneğin, farklı bir toplumsal bağlamda yaşanan bir maceranın gelişmelerini başka bir toplumsal durumda yeniden yaşatmanın ne kadar zor olduğu bilinir. Charles Bally, iletişimin bizatihi içeriğinin, dilin doğasının ve kullanılan ifade biçimlerinin (duruş, ilerleyiş, mimikler vb.) ve belki de özellikle üslupların, bunları gerçekleştiren failler arasındaki toplumsal ilişkinin yapısına ve daha kesin söylersek yaş, itibar ve kültür hiyerarşilerindeki göreli konumlarının yapısına sürekli bir referanstan etkilendiklerini göstermektedir: "Biriyle konuşurken veya birinden konuşurken bu kişiyle benim aramdaki belirli (yakın, dürüst, mecburi, resmi) ilişkileri sürekli olarak gözümün önüne getirmekten kendimi alıkoyamam; ister istemez sadece benim üzerimde yapabileceği etkiyi düşünmem; yaşını, cinsiyetini, sınıfını, toplumsal çevresini gözümün önüne getirir; tüm bu değerlendirmeler ifade seçimimi değişikliğe uğratabilir ve caydırabilecek, incitebilecek, üzebilecek olanlardan kaçınmama neden olabilir. Dil, gerektiğinde temkinli, dikkatli olabilir; hafifletmeye ve örtmeceye başvurabilir, yaslanmak yerine kayabilir."[8] Daha önce gerçekleştirilmiş eylemlerin nasıl karşılandığının "fark edilen" değil, "algılanan" göstergelerinin sürekli bir şifre çözümünü temel alan bu pratik bilgi, diğer faillerin beklentileri ve tepkileri üzerinde, sürekli olarak ifadeleri ve pratikleri ayarlamaya yarayan kontroller ve düzeltmeler gerçekleştirir ve yayılan bilginin alımlanması hakkındaki bilgi doğrultusunda sürekli olarak yönelimleri yeniden tanımlayan bir mekanizma gibi işler. Söz mübadelesine dayalı tipik hermenötik paradigmanın George H. Mead'in[9] kullandığı yumruk mübadelesi paradigmasından çok daha yetersiz olduğu açıktır. Çocuklar veya boksörler arasında olduğu gibi köpek dövüşlerinde de her jest bir repliği harekete geçirir, rakibin vücudunun her konumu, yumruk denemesinin veya eskivin[10] barındırdığı geleceği yani yumruğu veya çalımı tahmin ederek, doğuş halindeyken yakalanması gereken anlamla dolu bir işaret olarak ele alınır. Ve konuşmada olduğu gibi boksta da, evlilik anlaşmalarında olduğu gibi şeref mübadelelerinde de çalım, henüz başlayan bir hareketten yola çıkarak bunun karşılığını öngörebilen, do-

8 C. Bally, *a.g.e.*., s. 21.
9 G. H. Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, PUF, Paris, 1963, s. 37-38.
10 Boksta bir teknik – e.n.

layısıyla öngörülerinde ters köşeye yatırılabilecek bir rakip varsayar. Gözlemci konumunun gerektirdiği her şeyi unutan gözlemci, diğer şeylerin yanı sıra oyuna dâhil olanın hareketin şifresini çözmek için tamamlanmasını beklediği takdirde bu gecikmenin pratik yaptırımına maruz kalacağını da unutmuş olur. Austin'in dediği gibi, "kelimelerle şeyler yapılabilir" yani ötekilerin yalnızca düşüncelerinin değil, *eylemlerinin de bildirilebilir* olduğunu ve malumatın –estet[11] veya âlimler hariç– hiçbir zaman kendi içinde bir amaç oluşturmadığını, tetiklediği eylemlerin bütününden başka bir şey olmadığını unutur.

TEORİK BİLGİNİN ÜÇ KİPİ

Toplumsal dünya, her durumda, çoğu kez söylenmemiş, antropolojik bir tez kümesi içeren ve en azından ilke olarak münhasır olmasalar bile, pratik bilgi kipleriyle karşıt olmak dışında ortak yanları olmayan üç teorik bilgi kipinin konusu olabilir. Fenomenolojik diye adlandıracağımız (hâlihazırdaki ekoller açısından söylersek "etnometodolojik veya etkileşimci") bilgi, toplumsal dünyanın ilk elden deneyimlenmesinin hakikatini, yani aşina olunan çevreyle aşinalık ilişkisini ortaya koyar. Nesnelci adını verebileceğimiz bilgi (ki yapısalcı yorumbilim bunun tikel bir örneğidir) pratikleri ve pratiklerin temsillerini, yani tanıdık dünyanın pratik ve sözsüz ilk elden bilgisini yapılandıran nesnel (örneğin iktisadi veya dilbilimsel) ilişkiler kurar, bunun bedeli, bu ilk bilgiden, yani toplumsal dünyaya doğal ve aşikâr olma özelliğini veren, söylenmeden kabul edilen önvarsayımlardan kopuştur. Nesnelci bilgi toplumsal dünyanın nesnel yapıların ve ilk elden deneyimin nesnel dünyanın *doksik*[12] deneyiminin tanımı gereği dışarıda bıraktığı soruyu, bu deneyimi mümkün kılan (özel) koşullar sorusunu sorma koşuluyla, toplumsal dünyanın nesnel yapılarını ve ilk elden deneyimin nesnel hakikatini, bu yapıların *aşikâr* bilgisinden yoksun olarak kurar. Ve nihayet, prakseolojik olarak tanımlanabilecek olan bilginin nesnesi, sadece nesnelci bilgi kipinin inşa ettiği nesnel ilişkiler sistemi değil, bu nesnel yapılarla içinde gerçekleştikleri ve onları yeniden üretmeye meyilli yapılandırılmış yatkınlıklar arasındaki diyalektik ilişkilerdir. Yani dışsallığın içselleştirilmesi ve içselliğin dışsallaştırılması denebilecek olan ikili süreç: Bu bilgi, nesnelci bilgi kipiyle bir kopuş gerektirir yani pratikleri, bunların gerçekleşme hareketi içine yerleşerek üretici ilkelerini inşa etmek yerine dışarıdan, oldubitti şeklinde kavrayan nesnel ve nes-

11 Güzeli oluşturan özellikleri inceleyen kişi, gökçebilimci – e.n.

12 Yunanca *doxa*; fikir, inanç, sanı ve değer anlamlarına gelir. Gerçek bilginin karşısında konumlandırılan fikirler için kullanılır bkz. Oxford Reference, "doxa" maddesi; ayrıca Bourdieu'nün yaklaşımı için bkz. *Akademik Aklın Eleştirisi* (Metis, 2016) – e.n.

nelleştirici bakış açısının sınırları ve olasılık koşulları hakkında bir sorgulama gerektirir.

Prakseolojik[13] bilgi kipi, fenomenolojik bilgi kipine basit bir dönüş gibi görünebilirse ve içerdiği nesnellik eleştirisi, naif hümanizmin yaşanmış deneyim ve öznellik hakkı adına bilimsel nesneleştirmeye yönelttiği eleştiriyle karıştırılabilirse de bunun nedeni teorik bir çifte aktarmanın bir ürünü olmasıdır. Bu kip, bireysel iradelerden ve bilinçlerden bağımsız ve nesnel ilişkiler sistemi olarak toplumsal dünyanın nesnel biliminin, bizatihi ilk elden deneyim ve bu deneyimin fenomenolojik çözümlenmesinin dışarıda bıraktığı soruları sorarak oluşturduğu sorunsalın yeni bir baş aşağı edilişini gerçekleştirir. Nasıl ki nesnelci bilgi, ilk elden deneyim sorusunu, bu deneyimin kendisini bu soruyu sormayarak tanımladığını ortaya koyarak soruyorsa, prakseolojik bilgi de bu sorunun olasılık koşulları (teorik ve aynı zamanda toplumsal koşulları) sorusunu sorarak nesnelci bilgiyi baş aşağı çevirir ve nesnelci bilginin temelde kendisini bu soruyu dışarıda bırakarak tanımladığını ortaya çıkarır. Nesnelci bilgi, ilk elden deneyime, toplumsal dünyanın pratik öğrenilmesine karşı oluştuğu ölçüde, toplumsal dünyanın pratik bilgisinin örtük önvarsayımlarına karşı, toplumsal dünyanın teorik bilgisini üreterek, eksikliğini en azından negatif olarak ürettiği, toplumsal dünyanın pratik bilgisinin teorisinin inşasından geri kalır. Prakseolojik bilgi, nesnelci bilginin kazanımlarını ortadan kaldırmak şöyle dursun, muhafaza eder ve bu bilginin bunları elde etmek için dışlamak zorunda kaldıklarını da dâhil ederek bunları aşar.[14]

Toplumsal dünyanın bu türden çapraz deneyimi, yani insan bilimlerinde her türlü bilimsel yordamı oluşturan, yabancı bir dünya ile aşinalaşma ve aşina bir dünyadan kopma, öznelliğin gizemlerine ve mucizelerine dönüşten başka bir şey öğretir. En aşina dünyanın nesnel araştırılması ve bu dünyanın yerli deneyimi, aynı zamanda her tür nesnel incelemenin sınırlarının da incelenmesidir. İnsan bilimlerinin şimdiye kadar hapsolduğu âdet halini almış nesnellik ve öznellik alternatiflerinden kaçmanın tek yolunun, bir eylemi nesnel olarak anlaşılabilir kılan pratik hâkimiyetin üretim ve işleyiş dünyasını sorgulamak ve bilimsel pratiğin tüm işlemlerini bir pratik ve pratiğin ilk elden deneyimi teorisine –pratiğin yaşanmış deneyiminin fenomenolojik bir iadesiyle hiç ilgisi olmayacak şekilde– ve nesnel öğrenmenin teorik ve toplumsal olasılık

13 Fransızca *praxéologie*, prakseoloji; Yunanca praksis kelimesinden türemiştir, insan eylemlerini verimli hale getirmeye çalışmalara verilen isim bkz. Oxford Reference, "praxeology" maddesi – e.n.

14 Yukarıda sunulan armağan mübadelesi çözümlemeleri bu üç teorik bilgi kipi arasındaki ilişkilerin teorisinin paradigmatik bir örneği olarak okunabilir (Mauss'un çözümlemesiyle birlikte fenomenolojik bilgi kipi, Lévi-Strauss'un çözümlemesiyle nesnelci bilgi ve prakseolojik çözümleme).

koşullarının tabi kılmak olduğunu gösterir. Prakseolojik bilgi, kazanımlarını barındırdığı fenomenolojik bilgiden temel bir noktada ayrılır. Nesnelcilikle birlikte, bilimin nesnesinin ortak anlamın [sağduyu; *sens commun*] aşikârlığına karşı, önceden oluşturulmuş sınıflandırmalar ve resmi tanımlar gibi "önceden inşa edilmiş" temsillerle bir *kopuş* içeren bir inşa işlemiyle *fethedildiğini* varsayar. Bunun anlamı, sosyal bilimin inşalarını "ikinci dereceden inşalar yani toplumsal sahnenin aktörlerinin oluşturdukları inşalar"[15-16] olmaya veya Schutz veya Garfinkel gibi faillerin ürettiği ve böylece dünyanın anlamını ürettikleri "hesapların" hesapları[17] olmaya indirgeyen teorinin teorisini mutlak biçimde reddetmektir.[18] Toplumsal dünyanın bilimöncesi temsilinin bilimine bir katkı olan şeyi, toplumsal dünyanın bilimi olarak ele almamak koşuluyla bir "*account* des *accounts*" yapmak amaçlanabilir. Aslında bu bile taviz vermektir çünkü basit bir tanıma indirgenmek istemeyen bir ortak anlam temsilleri biliminin ön koşulu, pratikleri ve bunlarla uyumlu temsilleri yöneten yapıların bilimidir ancak bu bilimin inşası önündeki esas engel de bu temsillerdir.[19] Kısacası sosyal bilimi nesnel yapıların gün ışığına çıkarılmasına indirgemeyi reddetmek haktır ancak, deneyimlerin hakikatinin yine de onları belirleyen yapılarda yattığını gözden kaçırmamak koşuluyla. Aslında nesnel yapıların inşası (fiyat eğrileri, yüksek öğrenime erişim şansları veya evlilik piyasasının yasaları, bu düşünce nesnelerine [*thought objects*] "neden" veya "itki" muamelesi yaparak pratiklerin belirleyici nedeni yapmak yerine, yapılar ile pratikler veya onlara eşlik eden temsiller arasındaki ilişkileri oluşturan mekanizmalar sorusunu sormaya olanak sağlar. Gerçekte pratiklerin ve temsillerin, sembolik etkileşimlerin mantığına ve özellikle de faillerin öngörü yoluyla veya deneyimle

---

15 Bkz. A. Schutz, *Collected Papers. I, The Problems of Social Reality*, (yay. haz.) Maurice Nathanson, Martinus Nijhoff, La Haye, 1962, s. 59. Schutz öznel yorumun konutu adını verdiği şeyle iktisat gibi en ileri bilimlerin yöntemi arasında saptadığı çelişkinin sadece görünürde olduğunu göstermeye çalışır (bkz. s. 34-35).

16 Fransızca orijinal metinde "constructs of the second degree, that is constructs of the constructs made by actors on the social scene" – ç.n.

17 Fransızca orijinal metinde "des *accounts* des '*accounts*'"; Bourdieu, Garfinkel'in *accountability* (hesap edilebilirlik) kavramına gönderme yapmaktadır. Garfinkel, etnometodoloji çalışmalarında eylemlerin belirlenmesi, kayıt altına alınması, incelenmesi ve raporlanması için muhasebeden ödünç aldığı bu kavramı kullanır – e.n.

18 H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey 1967; P. Attewell, "Ethnomethodology since Garfinkel", *Theory and Society*, cilt 1, sayı 2, Yaz 1974, s. 179-210.

19 Daha ileride, fenomenolojik çözümlemenin gün ışığına çıkardığı zamansal deneyimin biçimini tamamen anlamaya olanak sağlayan iktisadi ve toplumsal bir koşula (basit bir yeniden üretim ekonomisine veya alt-proleterya durumuna) nesnel olarak bağlı istatistiksel şansların yapısının nesnelci bir inşa olduğunu göstermeye çalışacağız.

doğrudan karşı karşıya geldikleri başka faillerin eylemleriyle oluşturdukları temsile borçlu olduklarını çözümlemelerinde ele alan etkileşimcilik, nesnel yapılar içindeki konumlar arasındaki ilişkileri, bu konumları işgal eden failler arasındaki öznelerarası ilişkilere indirger. Böylece faillerin bu yapılara borçlu olabilecekleri etkileşimleri ve temsilleri dışlayarak faili veya onun temsillerini toplumsal dünyayı üretmeye ve dönüştürmeye kabil stratejilerin nihai ilkesi yapan kendiliğinden eylem teorisini varsayar (Bu, toplumsal ilişkileri yapılan ve yaptırılan şeyler olarak gören küçük burjuva bakış açısını bir toplumsal dünya teorisi hizasına çıkarmak demektir).

Etnometodolojinin yaptığı gibi, bilimin ancak ortak deneyimin bir kavramsallaştırması olabileceğini, kendisinin de ifadeyle, yani sıradan dille oluştuğunu öne sürmek, toplum bilimini *veriyi olduğu şekilde kaydetmekle* yani kurulu düzenle özdeşleştirmektir. Bir kez daha *hesapların hesabını*[20] üretmek amaçlanabilir ancak pratikte her *hesap* için geçerli olan işlevi akılda tutmak şartıyla: Sıradan dile atfedilen kurucu güç, sıradan dilde değil ona izin ve yetki veren gruptadır. İzin verilen dil ve yetkili dil olan resmi dil, düşünülebilir olan ile düşünülemez olan arasındaki sınırları sözsüz bir biçimde tanımlayarak ve böylece kendisine otorite sağlayan sembolik düzenin ve toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunarak ifade ettiği şeyi dayatır. Etkililiğinin toplumsal koşullarını ve yerine getirdiği işlevleri yeniden kurmadan böyle bir dili kaydetmek, hiçbir zaman basit bir kişisel ve mahrem deneyim değil, aynı zamanda belirli bir grubun çıkarlarına en uygun olan gerçeklik temsilinden başka bir şey olmayan bir toplumsal gerçeklik inşasını bilimsel olarak var etmek ve dolayısıyla meşrulaştırmaktır. Daha derinde, "gerçekliği (*Wirklichkeit*) geldiği şekilde almak"tan[21] ibaret olan ve "indirgemenin" daha sonra bir "tez" gibi veya daha doğrusu bir *epokhe*nin bir *epokhe*si gibi, yani doğal tutum dünyasının tamamen başka türlü olma olasılığından şüphe duymanın askıya alınması gibi; gösterdiği bu inancın iktisadi ve toplumsal koşulları sorunu, toplumsal dünyanın "ilksel deneyiminin" doğal bakış açısına dair genel tezin fenomenolojik çözümlemelerinden tamamen ayrı durur. Fenomenoloji, açıklamak istediği deneyimin koşulları –dolayısıyla geçerlilik sınırları– sorununu ortaya koymadığından, yeniden üretim döngüsü içinde saklı toplumsal oluşumların paradigmatik biçimini oluşturduğu belirli bir türden iktisadi ve toplumsal koşullarla özdeşleştirilen bir toplumsal dünya

20 Fransızca orijinal metinde "*account* des *accounts*" – ç.n.

21 E. Husserl, *Ideas*, çev. W. R. Boyce Gibson, Collin-Macmillan, New York, 1962, s. 96.

deneyimini evrenselleştirir.[22] Gerçeğin tanımının sınıflar arasında açık veya örtük bir mücadelenin konusu olduğu sınıflara bölünmüş toplumda görüşler alanı ile, yani açıkça mesele edilen ile (başka bir grup tarafından savunulan başka bir cevabın imkânını ve meşruiyetini varsayan heterodoks veya ortodoks görüş) *doxa*nın, yani soru dışı kalanın ve her failin toplumsal gereklere göre davranması sonucu şeylerin düzenine uyması alanı arasındaki sınır, siyasal mücadelenin bu biçiminin; yani hâkim sınıflandırmalar sisteminin dayatılması mücadelesinde asıl bahis konusudur. Tahakküm altındaki sınıfların çıkarı, *doxa*nın sınırlarını geriletmekte, kesin gözüyle bakılanın (*taken for granted*) keyfiliğini ortaya sermekte yatar; hâkim sınıfların çıkarı ise, eğer yerine mecburen kusurlu bir ortoksi[23] üretemiyorlarsa, *doxa*nın bütünlüğünü savunmaktır. Toplumsal dünyanın naif bir deneyiminin bu tür bir çözümlemesinin, kurulu düzenin sürdürülmesine katkıda bulunan gnoseolojik[24] mekanizmalarını göstererek ayrılmaz biçimde bir siyaset sosyolojisi olan bir bilgi sosyolojisine katabileceklerini görüyoruz.

Ama nesnelciliği mükemmelen yansıtan bir alan olan Saussurecü dilbilim ve semiyolojide bir an durmak gerekir. Saussure, dili somut güncelliklerine, yani mümkün kıldığı söz edimlerine indirgenemez ve özerk bir nesne olarak oluşturduğunda veya Panofsky, Aloïs Riegl'in ardından *Kuntswollen,* yani aşağı yukarı eserin *nesnel anlamı*[25] adını verdiği şeyin ne sanatçının "iradesine", ne "dönemin iradesine", ne de eserin izleyicide uyandırdığı yaşanmış deneyimlere indirgenebileceğini öne sürerken, sanat eserleri gibi belirli eylem ürünleri hakkında ve sözün oluşturduğu belirli tutum hakkında, her nesnelci bilimin içinde oluştuğu ve tezahür ettiği pratiklere veya öznelerin niyetlerine ve mantığının ve sınırlarının bilincine indirgenemez nesnel bir ilişkiler sistemi oluşturarak kendini oluşturduğu işlemi yerine getirirler. Nasıl ki Saussure iki özne arasındaki iletişimin gerçek aracının gözlemlenebilir maddiliği içinde

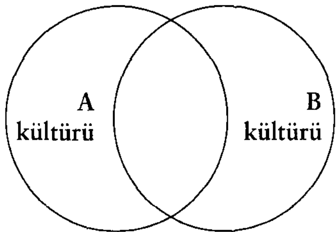
22 Sosyal bilim, fenomenolojinin bilincin saf işlemleri gibi tanımladığı *natural standpoint* [doğal bakış açısı] gibi eğilimlerin veya *epokhe* gibi işlemlerin nesnel koşullarından ayrılamaz: *doxa* eleştirisi nesnel yapıların *krizinden* ayrılamaz ve bağıntılı deneyimi adlandırmaya izin veren eleştirel dilin varlığını varsayar.

23 Bourdieu ortodoksi yerine Almancada Luthercilik için kullanıldığı şekliyle ortoksi ifadesini tercih etmiştir – ç.n.

24 Fransızca *gnoséologie*, Yunanca *gnosis* (bilgi) kelimesinden türemiştir. Bilgi ve bilginin varlığına ilişkin felsefe çalışmalarına işaret eder (bkz. Oxford Reference, "gnoseology" maddesi). Türkçede bilgikuramsal olarak çevirisine rastlanmaktadır – e.n.

25 "Bize sunulan değil, nesnel olarak sanatsal fenomenin nihai ve kesin anlamı olarak ortaya çıkan şey" (E. Panofsky, "Der Begriff des Kuntswollens", *Zeitschrift für Aesthetik und allmegeine Kuntwissenschaft*, XIV, 1920, s. 321-339)

ŞEMA 1.1



Verici (A) (Gösterilen niyet) → **Şifreleme** → Duyusal biçim: Sembolik olgular nesnel bir niyetle donanmış tutumlar (sözler) ve kültürel nesneler (sanat eseri). → **Kanal** → **Alıcı (B)** Bilinen duyusal biçimin sembolik olgu olarak algılanması. → **Şifre çözümü** → Anlam: Sembolik olgu olarak kavranan duyusal biçimin nesnel niyetinin yeniden ele alınması.

değerlendirilen doğrudan veri olarak söylem değil, söylem üretimini ve onun şifre çözümünü mümkün kılan nesnel ilişkiler yapısı olarak dil olduğunu gösterirse, Panofsky de ikonolojik yorumun, sanat eserinin duyarlı özelliklerini, neden oldukları duygusal deneyimlerle, anlamlarını tam anlamıyla ancak yaratıcının eserinde kullandığı kültürel şifrenin donanımlı bir okuması aracılığıyla teslim eden "kültürel semptomlar" olarak ele aldığını gösterir.

Doğrudan "anlama" bilinçdışı bir şifre çözümü işlemi gerektirir ancak bu işlem, ancak faillerden birinin eserlerinde veya pratiğinde kullandığı uzmanlık, başka bir failin bu eseri veya tutumu algılayışında nesnel olarak devreye soktuğu uzmanlıkla tamamen örtüşürse mümkün olacaktır. Yani, bir anlamın bir pratiğe veya bir esere dönüştürülmesi olarak şifrelemenin, sistematik şifre çözümü işlemiyle örtüştüğü özel bir vakada. Şifre çözümü olduğunun farkında olmayan edim olarak "anlama" ancak (bilinçdışı) şifre çözümünü mümkün kılan tarihsel olarak üretilmiş ve yeniden üretilmiş şifre, algılayan failin (kültür yatkınlıkları gereği) doğrudan ve tam bir hâkimiyetinde olduğunda ve algılanan eserin veya tutumun üretimini (kültür yatkınlıkları gereği) mümkün kılan şifreyle karıştığında gerçekleşebilir. Diğer tüm hallerde tam veya kısmi bir yanlış anlama kaçınılmazdır çünkü etnosantrizmin şifrede hata veren, doğrudan anlama yanılsaması, yanılsamalı bir anlamaya yol açar. Kısacası en "kapsamlı"[26] yorum bile, insanlığın özdeş olduğuna dair naif bir inançtan ilham aldığında ve Husserl'in dediği gibi, "ötekine aktarma niyetinden" başka bir bilgi aracına sahip olmadığında, etnosantrizmin kusursuz bir biçimi olmaktan öteye gidememe tehlikesi taşır.

Yapısalcı etnologlar, dilbilim karşısında teorik bir bağımlılık durumunda olduklarından, pratiklerinde sıklıkla, dilbilimin kendi nesnesini oluşturma edimlerini unutmanın ortaya çıkardığı *epistemolojik bilinçdışı*nı devreye sokmuşlardır. Kendilerinin oluşturmadığı ve üretim koşullarını yeniden üretemedikleri bir entelektüel mirasın varisleri olduklarından çoğu kez Saussurecü inşanın başka bir düzleme taşınmasının geçerlilik sınırlarını ve koşullarını epistemolojik anlamda düşünmeyerek anlamının kaynağı olan düşünce düzeninden koparılmış bir terminolojinin edebi çevirileriyle yetinirler. Örneğin dilbilimci ve etnolog olarak çifte formasyonu sayesinde kültür ve dil arasındaki ilişkiler sorununu ortaya koymaya eğilimli olan Sapir istisna olmak üzere, hiçbir antropolog bu iki karşıtlık arasındaki, söz ile dil arasındaki ve kültür ile tutum veya eserler arasındaki homolojinin içerimlerini ortaya ser-

26 Fransızca *compréhensive* kelimesi aynı zamanda anlayışlı anlamına gelir – ç.n.

meye çalışmamıştır. Doğrudan iletişimin, yalnızca faillerin nesnel olarak aynı imlerle (söz, pratik veya eser olsun) aynı anlamları ve aynı anlamlarla aynı imleri bir tutmayı, başka bir deyişle, şifreleme ve şifre çözümü işlemlerinde, yani pratiklerinde ve yorumlarında, bireysel bilinçlerden ve iradelerden bağımsız olarak ve pratiklerde veya eserlerde (kod veya şifrede) uygulamalarına indirgenemeyecek şekilde, tek ve aynı sabit ilişkiler sistemine referans verecek şekilde mümkün olabileceğini öne süren nesnelci çözümleme toplumsal dünyanın ilk elden deneyiminin ve ötekinin sözlerinin ve edimlerinin doğrudan anlaşılmasının fenomenolojik çözümlemesini yalanlamaz. Sadece fenomenolojik çözümlemenin görmediği, ama onu mümkün kılan belirli koşulları ortaya koyarak geçerlilik sınırlarını tanımlar. Husserl'i alıntılamak gerekirse, eğer insan bilimleri, zorunlu olarak "bilimsel alanın teorisini, bu teorinin bir bilgi teorisine tutarlı bir biçimde bağlayan çifte yönelimli tutarlı bir tematiği olan bilimler"[27] ise ve eğer başka bir deyişle antropoloji biliminin olasılık koşulları üzerine epistemolojik bir düşünüm, antropoloji biliminin bütünleyici parçası ise; bu öncelikle, nesnesi, örneğin dil veya kültür gibi kendisini mümkün kılan şey olan bir bilim, kendisini oluşturan olasılık koşullarını inşa etmeden kendisini inşa edemeyeceği içindir. Ama aynı zamanda, bilimin koşullarının tam bir bilgisi, yani bilimin bir dile, bir mite veya bir ritüele sembolik hâkimiyetini sağlayan işlemler, aynı işlemlerin gerçekleştirilmesini ilk elden anlamayı gerektirir. Ancak bu anlama, tamamen başka bir kipte, ona özelliğini veren genel ve özel koşulların mutlak bilinçdışında gerçekleşir.

Ama pratikleri veya eserleri, şifresini çözmek gereken sembolik olgular olarak ve daha genel olarak pratiklerden ziyade bitmiş eserler şeklinde ele alan her tür bilgi kipinin örtük içermelerini gün yüzüne çıkarmak için, Saussure'ün dili, sözün güncelleştirmelerinden ayrı özerk bir nesne olarak inşa ederek dilbilimi oluşturduğu teorik işlemleri bir kez daha sorgulamak gerekir. Dili muhafaza edip sözü kaybetme olasılığı olarak ölü diller veya sonradan dilsiz olma durumları örnek gösterilebilse de, dil hatası, dili sözün objektif normu olarak gösterse de (başka türlü olsaydı dil hatası dili değiştirirdi ve dil hatası diye bir şey kalmazdı) söz, hem bireysel, hem kolektif bakış açısından dilin koşulu olarak karşımıza çıkar çünkü dil sözün dışında anlaşılamaz, dil söz aracılığıyla öğrenilir ve söz dilin yeniliklerinin ve dönüşümlerinin kaynağıdır. Ama adı geçen iki sürecin de öncelikleri kronolojiktir ve nesnelci yorumbilimin yaptığı gibi, şifre çözümünün mantıksal koşullarını sorgulamak

27 E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, Paris, 1965, s. 52.

için bireysel veya kolektif *tarihin* sahası terk edildiğinde bu ilişki tersine döner. Dil, konuşanların kullandığı ses ve kavram bileşimlerinin özdeşliğini sağlayarak karşılıklı anlaşmayı güvence altına alan dolayım olarak sözün *anlaşılabilirlik* koşuludur. Yani anlaşılabilirliğin mantıksal sıralaması içinde söz, dilin ürünüdür.[28] Bunun sonucu olarak, Saussurecü dilbilim, kati bir biçimde entelektüalist bir bakış açısı oluşturduğundan, yapısalcılığın dile getirmeden varsaydığı gibi, zaman bilgi veya iletişim işlevlerine indirgenemez *pratik işlevlere* değil, işaretlerin *yapı*sına, yani aralarındaki bağıntılara öncelik tanır. Bayramlar ve törenler, ayinsel mübadeleler veya bambaşka bir alanda haber akışı gibi açık veya örtük bir biçimde siyasi ve iktisadi işlevlere yönelen iletişim için iletişim (ilişkisel işlev, *fonction phatique*) veya bilgi için iletişim işlevlerine dönük pratiklerdir bunlar.

Saussure'ün inşası ancak mesajın yapısal özelliklerini kurmaya yarar; yani sistem olarak kişisel olmayan ve değiştirilebilir yani herhangi bir alıcı ile bir vericiyi ele alarak ve her mesajın *toplumsal olarak yapılandırılmış bir etkileşim*ine borçlu olduğu işlevsel özellikleri dışarıda bırakarak. Aslında herhangi bir grubun içindeki sembolik etkileşimlerin yalnızca, sosyal psikolojide[29] görüldüğü gibi, içinde oluştukları etkileşim grubunun yapısına değil; aynı zamanda etkileşim halindeki faillerin dâhil olduğu etkileşim grubunun yapısına da (yani sınıf ilişkileri yapısına) bağımlı olduklarını biliyoruz. Chaple ve Coon'la[30] birlikte, sadece yayanlar (*originate*), sadece cevap verenler ve ilkinin yaydıklarına cevap verenler ve ikinciye yönelik yayınlayanlar arasında ayrım yapmaya olanak sağlayan bir sembolik mübadeleler ölçüsünün, bütünüyle bir toplumsal oluşum ölçeğinde olduğu kadar, belli bir durum için oluşmuş bir grubun içinde de, sembolik güç ilişkileri yapısının, siyasi güç ilişkileri yapısına bağımlılığını ortaya çıkaracaktır. Katıksız ve kusursuz rekabet modeli, başka yerlerde olduğu gibi burada da gerçekdışıdır ve sembolik meta piyasasının da kendi tekelleri ve tahakküm yapıları vardır.

Kısacası dilin yapısından, doldurduğu işlevlere yani faillerin gerçekteki kullanımlarına geçildiğinde sadece *kodu* bilmenin gerçekte yapılan dilsel işlevlere hâkimiyet için tek başına yeterli olmayacağı fark edilir. Aslında Luis Prieto'nun gözlemlediği gibi, dilsel bir unsurun anlamı, dilsel etkenlere olduğu kadar dildışı etkenlere de, yani kullanıldıkları *bağlama* ve *duruma* da bağ-

---

28 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1960, s. 37-38.

29 S. Moskovici ve M. Plon, "Les situations-colloques: observations théoriques et expérimentales" *Bulletin de Psychologie*, Ocak 1966, s. 721-722.

30 E. D. Chapple ve C. S. Coon, *Principles of Anthropology*, Londra, J. Cape, 1947, s. 283.

lıdır. Her şey sanki soyut olarak bir seslemeye (*phonie*) karşılık gelen gösterilenler sınıfında alıcı, algıladığı şekliyle koşullarla uyumlu görüneni "seçiyor"muş gibidir.[31] Bu, alımlamanın (ve kuşkusuz aynı zamanda yayımlamanın) büyük ölçüde etkileşim halindeki faillerin toplumsal yapıdaki nesnel konumları arasındaki ilişkilerin (yani nesnel rekabet veya karşıtlık ilişkileri veya iktidar ve otorite ilişkilerinin) nesnel yapısına, belirli bir konjonktürde (Moskovici'ye göre sosyometrik sıralama ile sözel yayınlamaların miktarı arasındaki bağıntıda) gözlemlenen etkileşimlerin biçimini yöneten yapıya bağımlı olduğunu söylemek anlamına gelir. Dilbilimciler veya antropologlar arasından, yapısalcı modelde kendilerine gerçekdışı veya soyut görünenleri "düzeltmek" için "bağlama" veya "duruma" başvuranlar, kendilerini haklı olarak aşmak istedikleri teorik modelin mantığına hapsolmuş bulurlar. Böylece "bireylerin özgül bir toplumsal yapının sınırları içinde seçimlerini nasıl yapabildiklerini"[32] belirlemek için "failleri farklı toplumsal durumlarda gözlemlemekten" oluşan "durumsal analiz" (*situational analysis*)[33] adı verilen yöntem, (durumsal analizi savunanların sahiplendiği) Leach'in çok açık ifade ettiği kural ve istisna seçeneklerine hapsolur görünmektedir. Tüm toplumsal eylem yollarının katı bir şekilde kurumlaştığı yapısal sistemlerin olanaksız olduğunu öne sürüyorum. Sürdürülebilir her sistemde bireyin sistemi lehine çevirebileceği şekilde seçimler yapmakta özgür olduğu bir alan olmalıdır."[34]

Model ile durum, yapı ile bireysel çeşitlemeler seçeneklerinin, model ile uygulanması arasındaki karşıtlık biçimlerinin dayatılmasına izin vererek kendimizi çeşitlemeleri, yapı içindeki basit değişkeler olarak ele alarak masseden yapısalcı soyutlamanın tersini yapmaya mahkûm ederiz. "Çeşitlemeleri, istisnaları ve kazaları gerçekliğin tanımlarına dâhil etme (*integrate*)" ve "her toplumdaki bireylerin olduğu gibi, belli bir yapıdaki bireylerin de karşılaştıkları tercihlerle nasıl yüz yüze geldiklerini"[35] gösterme kaygısı, birey ve seçimleri konusunda yapısalcılık öncesi evreye gerilemeye ve yapısalcı hatanın ilkesini gizlemeye neden olur.[36]

31 L. J. Prieto, *Principes de noologie*, Mouton, Paris, 1964 ve J. C. Pariente, "Vers un nouvel esprit linguistique?", *Critique*, Nisan 1966, s. 334-358.

32 J. van Velsen, *The Politics of Kinship. A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga*, Manchester University Press, Manchester, 1964, yeniden basım 1974.

33 Bkz. M. Gluckman, "Ethnographic Data in British Social Anthropology", *Sociological Review*, cilt 9, sayı 1, Marit, 1961, s. 5-17.

34 E. Leach, "On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems", *Man*, sayı 62, 1962, s. 133.

35 J. van Velsen, *a.g.e.*, s. XXVI.

36 Bu anlaşmazlık noktasına rağmen J. van Velsen'in çözümlemeleri, benim (*The Politics of Kinship*'i

Gerçekte Saussure'ün dediği gibi, yapısalcı (etnolojik) dilbilimin pratik teorisinin yetersizliğini en iyi ortaya koyan şey, uygulamada ortaya çıkan her şeyi teoriyle bütünleştirmekteki yetersizliğiyse de bu yetersizliğin esası, sözü ve daha genelde pratiği icra dışında düşünmekteki yetersizliktir.[37] Nesnelcilik (icra olarak) bir pratik teorisi inşa eder ancak sadece nesnel ilişkiler sisteminin inşasının negatif bir alt-ürünü olarak, deyim yerindeyse derhal ıskartaya çıkan bir atığı olarak. Böylece Saussure, "dilin sahasını" dil olgularıyla sınırlandırmak ve "ayrı bir şekilde incelenebilecek bir nesne", "iyi tanımlanmış", "homojen bir nesne" ortaya çıkarmak isteğiyle "iletişimin fiziksel kısmını" yani dilin inşasına engel oluşturabilecek önceden inşa edilmiş nesne olarak sözü saf dışı bırakır. Daha sonra da "söz döngüsü" içinde *icra tarafı* dediği şeyi yani seslerin belirli bir bileşiminden çıkan belli bir anlamın ortaya çıkmasıyla tanımlanan inşa edilmiş nesne olarak sözü tecrit eder ve nihayet icranın hiçbir zaman kitlesel olmadığını", "her zaman bireysel olduğunu" hatırlatarak devre dışı bırakır. Böylece aynı kavram, söz kavramı, teorik inşayla *ikiye bölünür*: Bir yanda doğrudan gözlemlenebilir ve teorik inşa işleminin karşısında kurulduğu *önceden inşa edilmiş bir veri* dili oluşturan veya daha doğrusu, tanımlandıkları karşıtlık ilişkisini üreterek iki nesneyi de üreten işlemin negatif bir ürünü olarak *inşa edilmiş bir nesne.* Kültür (kültürel antropoloji anlamında) veya toplumsal yapı (Radcliffe-Brown ve sosyal antropoloji anlamında) kavramlarının inşasının aynı zamanda sadece düz anlamıyla davranış olarak tutum mefhumunun yanına eklenen, icra olarak tutum kavramının inşasını içerdiğini göstermek hiç de zor olmazdı. Kültür (veya "toplumsal yapılar") ile tutum arasındaki ilişkiler hakkındaki tartışmalarda son derece kafa karışıklığı yaratan şey çoğu kez tutumun inşa edilmiş anlamı ile içerdiği pratik teorisinin, kültürel antropolojinin savunucularının söyleminde olduğu kadar hasımlarında da bir tür gizli varoluşu sürdürmesidir. Gerçekten de Ra-

okumadan önce yazdığım) akrabalık ilişkilerinin stratejik kullanımları çözümlemelerimle esas olarak uyuşmaktadır. Örneğin 73-74. sayfalarda *nominal kinsmen* dahilinde "pratik" akrabaların seçimi; 182. sayfada başka etkenlerin belirlediği eylemlerin ayrıcalıklı bir akılcılaştırması olarak anasoyluluk (*matrilinear descent*) veya idealleştirilen "evlilikte ve dolayısıyla köydeki ikiye bölünmeye çapraz kuzen evliliği aracılığıyla karşı koyma" (*cross-cousin marriage as a means of counteracting the fissiparous tendencies in the marriage and thus the village*) işlevi.

37 "Psişik kısım da bütünüyle işin içinde değildir: İcra tarafı konu dışıdır çünkü hiçbir zaman kitle tarafından gerçekleştirilmez; icra her zaman bireyseldir ve birey icranın efendisidir; buna *söz* diyeceğiz" (F. de Saussure, *a.g.e.*, s. 30). İcra olarak söz teorisinin en aşikâr formülü kuşkusuz, Saussure'de söz ile dil arasındaki karşıtlığın, "donmuş" toplumsal kurum olarak veya donmamış bireysel icra olarak farklı boyutlarını açıkça ortaya koyan Hjelmslev'de görülür (L. Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Nordisk Sprog-og Kulturforlag, Kopenhag, 1959, özellikle de s. 79).

dcliffe-Brown gibi, "kültür" kavramının en ateşli hasımları bile kültürü, kendi tarihinde kendi iç yasalarına itaatkâr ve özerk bir varoluşla donanmış bir tür aşkın gerçeklik sayan makul gerçekçiliğin karşısına, naif bir gerçekçilikten daha iyisini çıkaramazlar.[38] Nesnelcilik böylece esas sorgulamadan korunur: yani "kültürün yeri", "yapının" varoluş tarzı veya sistemlerin tarihinin bilinçdışı erekleri ve ayrıca bu teorinin örtük bir halde bulunduğu ünle "kolektif bilinçdışı" gibi tüm metafizik sapmaların esasını oluşturan pratik teorisine yönelik sorgulamadan.[39]

---

38 "Modellerin birey üzerinde etki ettiğini söylemek, ikinci dereceden bir denklemin bir cinayet işleyebileceğini söylemekten daha az absürt değildir" (A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Oxford University Press, Londra, 1952, s. 190). "Sosyal antropologun meselesi olan somut, gözlemlenebilir olguların neden ibaret olduğunu inceleyelim. Örneğin Avustralya'nın bir bölgesindeki yerlileri incelemeye kalkışırsak belirli bir çevrede yaşayan bir grup insan bireyi ile karşı karşıya kalırız. Doğal olarak sözleri de dâhil olmak üzere tutumlarını ve geçmiş eylemlerinin maddi ürünlerini gözlemleyebiliriz. Bir "kültürü" gözlemlemeyiz çünkü kelime somut değil soyut bir gerçekliği ifade eder ve en sık rastlanan kullanımında oldukça belirsiz bir soyutlamadır. Bu insanların birbirlerine karmaşık bir toplumsal ilişkiler sistemiyle bağlı olduklarını bize gösteren şey doğrudan gözlemdir. Ben etkin bir varoluşa sahip bu ilişkiler ağına (*this network of actually existing relations*) "toplumsal yapı" diyorum" (A. R. Radcliffe-Brown, "On Social Structure", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, cilt 70, 1940, s. 1-12). Kültür mefhumu konusundaki tartışmalarda yaşanan kafa karışıklığının nedenini, yazarların çoğunun kültür ve toplum veya birey veya tutum vb. gibi birbirinden çok farklı epistemolojik statülerdeki kavramları, en azından birbiriyle zıtlaştırmak üzere aynı düzleme koymalarıdır. Clyde Kluckhohn ve William H. Kelly'nin kültür mefhumu üzerine hayali diyalogları (bkz. C. Kluckhohn ve W. H. Kelly, "The concept of Culture", *The Science of Man in the World Crisis* içinde, [yay. haz.] R. Linton, Columbia University Press, New York, 1945, s. 78-105) bu tartışmayı çok daha özet şekilde, ancak Kroeber ve Kluckhohn'dan çok daha canlı bir şekilde yansıtmaktadır, bkz. A. L. Kroeber ve C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (*Paper of the Peabody Museum of American Archaelogy and Ethnology*, cilt 48, sayı 1, Harvard University Press, 1952). Malinowski ve Radcliffe-Brown'un görünürdeki karşıtlıklarına rağmen her "toplumu" veya her "kültürü" (kendi söz dağarcıkları içinde) "belirli sayıdaki ampirik ve aralıklı 'şey'den, çok farklı türden, insan grupları, 'kurumlar', 'adetler'den oluşan bir bütün olarak" veya "hemen tanımlanabilir sınırlı sayıdaki parçadan oluşan ampirik bir bütün olarak" değerlendirdikleri, farklı toplumlar arasındaki karşılaştırmayı da "aynı türden parçaların" birbirlerine karşılık gelip gelmedikleriyle yaptıkları Leach'in gözünden kaçmamıştır (E. R. Leach, *Rethinking Anhropology*, The Athlone Press, Londra, 1961, s. 6).

39 Tutum mefhumuna, onu "kültüre" karşıtlığıyla oluşturan işlem tarafından kati bir biçimde tanımlanmış bir kabul atfeden az sayıdaki yazar dışarıda bırakılırsa (örneğin bir edim kültüre uygunsa tutum, değilse davranış olarak tanımlanmalıdır diyen H. D. Laswell "Collective Autism as a Consequence of Culture contact", *Zeitschrift für Social-forschung*, 1935, cilt 4, s. 232-247), karşıtlığı kullananların çoğu, inşa edilmiş bir nesneyi, önceden inşa edilmiş bir veriye karşı koyarak ikinci inşa edilmiş nesnenin yerini yani içre olarak pratiği boş bırakan, epistemolojik olarak uyumsuz tutum veya kültür tanımları sunmaktadır. Böylece Harris kültürel modellerin (*cultural patterns*) karşısına "kültürel olarak modellenmiş davranışları" (*culturally patterned behavior*), "antropologun inşa ettiklerinin" karşısına "toplumun üyelerinin gözlemledikleri veya başkalarına dayattıkları"nı koyar (M. Harris, "Review ou Selected Writings of Edward Sapir", *Language, Culture and Personality*, *Language*, 1951, cilt 27, sayı 3, s. 288-333).

Kısacası nesnelcilik, pratiği negatif, yani *icra* biçimi haricinde inşa edemediği için ya düzenliliklerin üretimi ilkesi sorununu bırakmaya ve bunları kaydetmekle yetinmeye, ya da soyutlamaları şeyleştirmeye mahkûmdur. Bu şeyleştirme, ister "kültür" ister "yapı" ister "toplumsal sınıf" ister "üretim tarzı" vb. olsun bilimin inşa ettiği nesneleri, tarihsel eylemlerden sorumlu özne olarak hareket etmeye muktedir özneler olarak toplumsal bir etkililiğe sahip özerk gerçeklikler şeklinde veya pratikleri sınırlamaya muktedir güçler şeklinde ele almaktan ibaret olan bir paralojizmle[40] mümkün olur. Bilinçdışı hipotezinin en azından düşüncelerin gerçekçiliğinin en kaba biçimlerini safdışı etmek gibi bir erdemi varsa da "yapısal antropolojinin" pratik teorisinin kararsızlıklarının ortaya çıkardığı çelişkileri örtbas etme eğilimindedir. Bu antropoloji, yapılandırıcı ilkesi olmayan yapılandırılmış bir yapının görünürde sekülerleşmiş bir biçimi altında toplumsal metafiziğin eski entelekyalarını yeniden canlandırmadığı zamanlarda bile sözünü etmeyerek kabul etmektedir. Durkheim'la birlikte özneleri sınırlandıran kuralların hiçbirinin "kişiler tarafından uygulamalarında bütünüyle bulunamayacaklarını çünkü hâlihazırda uygulanmadan da olabileceklerini"[41] söyleyecek kadar ve bu kurallara, tüm kolektif "gerçekliklere" ihsan ettiği aşkın ve kalıcı varoluşu ihsan edecek kadar ileri gitmek istenilmese de; "kural" kelimesinin çokanlamlılığıyla oynayarak pratikleri, normlara uymanın ürünü olarak ele alan hukuki bakış açısının en kaba naifliklerinden kaçınılamaz. Çoğu kez ahlaki veya hukuki yasa gibi, açıkça ortaya konmuş ve kabul gören toplumsal *norm* anlamında, kimi zaman da pratikleri açıklamak için bilim tarafından geliştirilen inşa olarak *teorik model* anlamında kullanılan bu kelime, istisnai bir biçimde, faillerin bilinçlerinde değil, pratiklerinde pratik halde bulunduğunu göstermek için bilinçdışından ziyade örtük demek gereken, pratiğe içkin *şema* (veya ilke) anlamında da kullanılır.

Buna ikna olmak için *Les Structures de la Parenté*'nin ikinci cildinin "tercihli sistemler" ile "tavsiyeli sistemler" arasındaki ayrımdan söz ederken norm, model veya kural kelimelerinin özellikle kontrollü bir şekilde kullanıldığını varsayabileceğimiz önsözünü okumak yeter:

> Bunun karşılığında, annenin erkek kardeşinin kızıyla evliliği *tavsiye eden* bir sistem, *kural* nadiren gözlemlense de tavsiyeli sayılabilir: Ne yapılması

40 Fr. *paralogisme*, aldatma niyeti taşımayan yanlış muhakemelere verilen isim – e.n.

41 É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, 13. baskı, Paris, 1956 (birinci baskı Alcan, 1895) [*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çeviren: Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2014].

> *gerektiğini* söyler. Verili bir toplumun üyelerinin, *norma* hangi noktaya kadar ve hangi oranda riayet edecekleri meselesi çok ilginçtir ancak bu topluma belirli bir tipolojide verilmesi gereken yer meselesinden farklıdır. Çünkü görünüşe bakılırsa, bu toplumda ana tarafından (*matrilateral*) bir *işlemci* adını verebileceğimiz şeyin başı çektiğini kabul etmek için, *kural bilincinin*, tercihleri öngörülen anlamda az da olsa eğip büktüğünü ve *ortodoks* evliliklerin yüzdesinin, eğer evlilikler tesadüfi olarak yapılsaydı ortaya çıkacak olan yüzdeye göre yüksek olduğunu kabul etmek yeterlidir. En azından bazı ittifaklar, bunun çizdiği yoldan gider ve bu da soyağacı alanında özgül bir eğrilik oluşturmak için yeterlidir. Kuşkusuz, sadece bir tek değil çok sayıda eğrilik vardır. Kuşkusuz bu yerel eğrilikler çoğu kez başlama noktalarına indirgenecek ve ancak istisnai ve ender durumlarda görülen kapalı döngüler oluşturacaklardır. Ancak şurada veya burada ortaya çıkacak olan *yapı* taslakları, sistemi, mefhumu tamamen teorik olan, evliliklerin tamamen toplumsal grubun ifade etmek istediği kurala katiyetle uygun olacak daha katı sistemlerin, olasılıklara dayalı bir versiyonuna çevirmek için yeterli olacaktır.[42]

Tüm önsözde olduğu gibi bu pasajda da baskın ton, normdur *Yapısal Antropoloji*, model diliyle, daha doğrusu *yapı* diliyle yazılmıştır; gerçi bu sözdağarcığı burada tamamen eksik değildir çünkü merkezi pasajı düzenleyen matematik-fizik metafor ("işlemci", "bazı ittifaklar onlara çizilen yolda ilerler", "soyağacı uzamındaki" "eğiklik", "yapılar") *model* ve *norm*un hem söylenen hem inkâr edilen teorik model mantığını ve denkliğini yansıtmaktadır: "Tercihli bir sistem model düzeyinde değerlendirildiğinde tavsiyeli bir sistemdir, tavsiyeli bir sistem de gerçeklik düzeyinde ancak tercihli bir sistemdir."[43] Ama *Yapısal Antropoloji*'nin dil ve akrabalık arasındaki ilişkiler konusundaki metinlerini (yani "fonolojik sistemler" olarak "akrabalık sistemlerinin" bilinçdışı düşünce katında işlendiğini)[44] ve "kültürel normların" ve yerliler tarafından üretilen tüm "akılcılaştırmaların" veya "ikincil değerlendirmelerin" "biliçdışı yapılar" lehine safdışı bırakıldığı muhteşem netliğini (dışarıdan evlenmenin kökenindeki kuralın evrenselliği de cabası) hatırlayanlar için, burada "kural bilincine" verilen tavizler ve "mefhumu tamamen teorik" olan katı sistemler karşısında alınan mesafe şaşırtıcı olabilir. Tıpkı aynı önsözün şu pasajı gibi: "tavsiyeli denen sistemlerin ampirik ger-

---

42 C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967, s. xx-xxi (vurgular bana ait).

43 *A.g.e.*, s. xx, ayrıca bkz. s. xxii.

44 C. Lévi-Strauss, *L'Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, s. 41 [*Yapısal Antropoloji*, çeviren: Adnan Kahiloğulları, İmge Kitabevi, İstanbul, 2012].

çekliklerinin, anlamlarını ancak etnologlardan önce yerlilerin oluşturduğu *teorik bir modele* dayanarak kazandıklarını belirtmek gerek"[45] veya yine önsözde:

> Uygulayanlar, bu tür sistemlerin ruhunun, her grubun kadınlarından 'verici' elde ettiği ve kızlarını 'alıcılara' verdiği gibi totolojik bir önermeye indirgenemeyeceğini bilirler. Aynı zamanda tek taraflı çapraz kuzenle evliliğin kuralın en basit örneğini, bekasını güvence altına almak için en uygun formülü sunduğunun, baba tarafından çapraz kuzenle evliliğin ise bu kuralı geri dönülmez şekilde bozacağının bilincindedirler.[46]

Burada Wittgenstein'ın, bilim tarafından kurulan nesnel hakikati, bu hakikatin oluşturulmasını mümkün kılan duruşu dışlayan bir pratiğe aktaran yapısal antropolojinin ve kuşkusuz her türden entelektüalizmin başından attığı bütün soruları oyun oynar gibi bir araya getiren bir metninden söz etmeden geçemeyeceğiz.[47]

> 'Yordamını belirleyen kural' adını verdiğim şey nedir? Gözlemlediğimiz kelimeleri kullanımını tatmin edici bir biçimde tanımlayan hipotez mi veya göstergeleri kullandığımız anda başvurduğumuz bir kural mı; yoksa ona kuralın ne olduğunu sorduğumuzda bize verdiği cevap mı? – Ama ya gözlemimiz hiçbir kuralı tanımaya elvermiyorsa ve soru bu açıdan hiçbir şeyi belirlemiyorsa? Çünkü 'N'den ne anladığını sorduğumda bana verdiği cevapta bana hiçbir açıklama vermedi ama yeniden açıklamaya ve açıklamayı değiştirmeye hazırdı. – O halde hangi kurala göre oynadığını nasıl belirleyeceğim? Kendisi de bilmiyor. – Veya daha doğrusu, şu ifade ne anlama gelebilir: 'Yordamını belirleyen kural'?[48]

Düzenliliği yani belirli bir sıklıkla gerçekleşeni, istatistik olarak ölçülebilir olanı, bilinçli olarak oluşturulan ve bilinçli olarak saygı duyulan bir düzenlemenin ürünü veya gizemli bir beyin ve/veya toplum mekaniğinin bilinçdışı *düzenlemesi* saymak, modelin gerçekliğinden gerçekliğin modeline kaymak demektir.

---

45 C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *a.g.e.*, s. xix.

46 *A.g.e.*

47 Bu, Merleau-Ponty'ye göre psikolojide ampirist hata ile entelektüalist hatanın ilkesinde bulunan yersiz bir aktarımdır (bkz. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, Paris, 1949, özellikle de s. 124 ve 135.

48 L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Gallimard, 1961, Paris, s. 155 [*Felsefi Soruşturmalar*, çeviren: Haluk Barışcan, Metis, İstanbul, 2007].

> "Tren düzenli [*régulièrement*] olarak iki dakika gecikiyor" ile "trenin iki dakika gecikmesi kuraldır [*de régle*]" arasındaki farkı düşünelim: [...] bu son örnekte trenin iki dakika gecikmesi bir plana veya bir politikaya bağlıymış gibidir [...] Kurallar, plan ve politikalara bağlıdır, düzenliliklere [*régularités*] değil [...] Doğal dilde kurallar olması gerektiğini öne sürmek, yollar harita üzerinde kırmızıyla gösterildiği için kırmızıya boyanmaları gerektiğini söylemek gibidir.[49]

Ve Quine, bu metinde gizli olan ayrımı açığa çıkarmaya olanak sağlar:

> Imagine two systems of English grammar: one an old-fashioned system that draws heavily on the Latin grammarians, and the other steamlined formulation due to Jespersen. Imagine that two systems are *extensionally equivalent,* in this sense: they determine, recursively, the same infinite set of well – formed English sentences. In Denmark the boys in school learn English by the one system and those in another school learn it by the other. In the end the boys all sound alike. Both systems *fit* the behaviour of all the boys, but each system guides the behaviour of only half of the boys. Both systems *fit* the behaviour also of all us native speakers of English, this is what makes both system correct. But neither system guides us native speaker of English, no rules do, except for some intrusions of inessential schoolwork.
>
> My distinction between fitting and guiding is, you see, the obvious and flat-footed ones. Fitting is a matter of true description, guiding us is a matter of cause and effect. Behaviour *fits* a rule whenever it conforms to it, whenever the rule truly describes a behaviour. But the behaviour is not *guided by* the rule unless the behaver knows the rule and can state it. The behaver *observes* the rule.[50]

Quine, bu ayrımdan yola çıkarak Chomsky'nin "bir anlamda kuralların yönettiği (*rule-guided*) İngiliz söylemine yalnızca Danimarkalı öğrenciler için değil, aynı zamanda bizim için de kuralları ifade edemediğimiz" durumlara bakarak "basit bir ayarlama ile tam yönlendirme (*guidance*) arasında orta bir konum", yani örtük bir yönlendirme (*implicite guidance*) olduğunu kabul etme eğilimini tartışır. Ve Quine "bir kurala örtük veya bilinçdışı uygunluk mefhumunun, ancak ayarlanma (*fitting*) söz konusu olduğunda kabul edilebileceği" sonucuna varır. Gerçekten de sosyolojik söylemin bütün önermelerinin başına "her şeye sanki... gibi olmaktadır" diye okunan ve mantık-

---

49 P. Ziff, *Semantic Analysis*, Cornell University Press, New York, 1960, s. 38.

50 W. V. Quine, "Methodological Reflexions on current Linguistic Theory", (yay. haz.) Harman ve Davidson, *Semantics of Natural Language* içinde, D. Reidel Publishing Company, Bordrecht, 1972, s. 442-454.

taki niceleyicilerin işlevine sahip, nesnel bilimin inşa ettiği kavramların epistemolojik statüsünü sürekli olarak hatırlatacak bir işaret getirilmelidir. Aslında adı çıkarsayarak veya tarihsel söylemin cümlelerinde onları tanımlayan kelimeler gibi, kavramlara da tarihsel özneler gibi tarihte etki etme gücünü ihsan etmeye meyleden gündelik dilin mantığından başlayarak her şey kavramların şeyleşmesine katkıda bulunmaktadır. Wittgenstein'ın dikkat çektiği gibi, metafizik derinlikte harikalar yaratmak için "bilinçdışı bir biçimde" zarfından (bilinçdışı bir biçimde dişim ağrıyor) "bilinçdışı" adına (veya "bilinçdışı bir diş ağrım var" cümlesinde olduğu gibi "bilinçdışı" sıfatının belli bir kullanımına) geçmek yeterlidir.[51] Durkheimcı amentüler kadar kesin bir biçimde gruba veya sınıfa ait bir "kolektif bilincin" varlığını öne süren, kolektiflerin kişileştirilmesinin ("burjuvazi düşünür ki" veya "işçi sınıfı kabul edemez" gibi cümlelerde olduğu gibi) neden olabileceği teorik (ve politik) etkiler görülebilir. Sınıf çıkarlarının bilincine varma gibi, kolektif koşulların ürünü olsalar da yalnızca bireysel bilinçlerde oluşabilecek olan eğilimleri grupların veya kurumların hesabına taşıyarak bu koşulları ve özellikle de ele alınan grubun öznel ve nesnel homojenlik derecesini ve üyelerinin bilinç derecesini belirleyenleri çözümlemekten geri durulur.

Özellikle diğerlerinden ilginç bir değişken olarak, hukuki bakış açısının kökeninde yatan paralojizm, bir tür toplumsal yapaycılık, tekil faillerin zihnine ancak bu deneyime karşı oluşturulabilecek teorik bilgiyi örtük bir biçimde yerleştirmekten veya pratikleri açıklamak için teorik modele antropolojik bir tanımlama değeri vermekten oluşur. Modelin (hem norm hem bilimsel inşa anlamıyla) basit bir icrası olarak eylem teorisi, nesnelciliğin neden olduğu hayali antropolojilerin örneklerinden sadece biridir. Bu, Marx'ın dediği gibi "şeylerin mantığını, mantığın şeyleri" zannederek, kararlarını akılcı hesaba tabi kılan olanaksız *homo economicus*'uyla, rollerini oynayan veya modellere uygun davranan aktörleriyle veya fenomenler arasında seçim yapan konuşmacılarıyla, pratiklerin veya eserlerin nesnel anlamını, bu pratiklerin ve eserlerin üreticilerinin eyleminin öznel sonucu kılar.

YAPILAR, HABİTUS VE PRATİKLER

Böylece, ilk deneyimle kopuşu sağlamanın yolu olarak her araştırmanın zorunlu bir anını oluşturan yöntemli nesnelciliğin ve nesnel ilişkilerin kurulmasının yolu, kendisini de aşmayı gerektirir. Nesnel ilişkiler sistemlerini, bireyin

51 L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le cahier brun. Études préliminaires aux investigations philosophiques*, Gallimard, 1965, Paris, s. 57-58.

tarihinin ve grubun tarihinin dışında oluşmuş bütünlüklere çevirerek, hipostaz haline getiren yapı gerçekçiliğinden kaçmak için, *opus operatum*'dan *modus operandi*'ye, istatistik düzenlilik veya cebirsel yapıdan gözlemlenen düzenin üretim ilkesine geçmek ve deneysel bir bilimin koşulu olan pratik veya pratiklerin doğuş tarzı teorisini inşa etmek gerekir. Bu deneysel bilim, bir *içsellik ve dışsallık diyalektiğine*, yani *dışsallığın içselleştirilmesi ve içselliğin dışsallaştırılmasına* dayanır. Belirli türden bir çevreyi oluşturan (yani bir sınıf koşulunu niteleyen maddi varoluş koşulları) ve toplumsal olarak yapılandırılmış bir çevreyle özdeşleşen düzenlilikler şeklinde ampirik olarak saptanabilen yapılar habituslar üretirler. Habituslar kalıcı yatkınlık[52] sistemleri, yapılandırıcı yapılar şeklinde, yani kurallara itaatin ürünü olmadan, sonuçları bilinçli olarak hedeflemeden ve bunlara ulaşmak için gerekli işlemlere anında hâkim olmadan ve böylece de bir orkestra şefinin örgütleyici eyleminin ürünü olmadan da kolektif olarak harmoni içine olabilecek, nesnel olarak "düzenlenmiş" [*réglées*] ve "düzenli" [*régulière*] olabilecek pratik ve temsillerin üretilme ve yapılandırılma ilkesi olarak işlemeye eğilimli, yapılanmış yapılardır.

Beklenmedik ve sürekli olarak yenilenen durumlarla başa çıkmaya olanak sağlayan stratejileri doğuran ilke olarak habitusun ürettiği pratikler, gelecek tarafından, yani bir proje veya planın açıkça ortaya konmuş hedefleriyle belirlenmiş göründüklerinde bile, son tahlilde ürünü oldukları nesnel yapıları her zaman yeniden üretmeye olanak sağlayacak şekilde, sonuçlarının örtük öngörüsüyle, yani üretim ilkelerinin üretiminin geçmiş koşullarıyla belirlenmişlerdir. Böylece örneğin, aynı habitusla donanmış iki fail veya fail grubu (A ve B diyelim) arasındaki etkileşimde her şey sanki her birinin eylemleri (A için a1 diyelim) aynı habitusla donanmış her failden gelen tepkilere (B'nin a1'e tepkisine b1 diyelim) göre örgütleniyor gibi gelişmektedir. Öyle ki bu tepkilerin neden olduğu tepkiyi (b1'e a2 tepkisi diyelim) nesnel olarak öngörmeyi içermektedirler. Ancak her eylemin (a1 diyelim) neden olduğu tepkiye tepkiyi mümkün kılmayı hedeflediğini belirten ereksel tanıma katılmak çok naif olur. Habitus hiçbir gerçek stratejik niyetin ürünü olmadan nesnel olarak stratejiler şeklinde örgütlenmiş (ki bu da stratejiler arasından bir strateji olarak anlaşılmalarına neden olabilir) zincirleme "darbelerin" esasıdır.

Habitusun cevaplarına, habitusun başka bir kipte gerçekleştirdiği ne-

52 Yatkınlık kelimesi, (yatkınlıklar sistemi olarak tanımlanan) habitus kavramının kapsadıklarını ifade etmek için son derece uygun görünmektedir. Gerçekten de öncelikle yapı kelimesine çok yakın bir anlam sunan *örgütleyici bir eylemin sonucunu* ifade eder; öte yandan bir varoluş tarzını, alışıldık bir hali (özellikle beden söz konusu olduğunda) ve bir *elverişliliği*, bir *eğilimi*, bir *temayülü*, bir *meyli* tanımlar.

redeyse bilinçli işlemi gerçekleştirmeye eğilimli stratejik bir hesabın, örneğin geçmiş etkilerin umulan geleceğe dönüşümünü varsayan ihtimal değerlendirmelerine eşlik etmesi elbette mümkündür ancak bu cevaplar öncelikle, doğrudan şimdiki zamanda kayıtlı nesnel bir potansiyeller alanına nazaran tanımlanırlar. "Negatif özgürlük" projesince yansıtılan, Hegelci anlamda "mutlak olasılık" (*absolute Möglichkeit*) olarak geleceğin aksine, kendilerini aceleyle ve kararı dışlayan bir varoluş iddiasıyla dayatan, yapılacak ve yapılmayacak, söylenecek ve söylenmeyecek şeyler. Sadece onları algılamaya koşullu faillerle karşılaştıklarında harekete geçebilen sembolik yani alışıldık ve koşullu uyarımlar, keyfi olanın telkini, telkin edilenin ve telkin edilen anlamların keyfiliğini ortadan kaldırdığında kendilerini koşulsuz ve zorunlu bir şekilde dayatma eğilimi gösterirler. Pratiğin dünyası, araçlar, çıkılacak basamaklar, önceden çizilmiş yollar, şeyleşmiş değerler gibi, aciliyetin, gerçekleşmiş hedeflerin, Husserl'in deyişiyle "kalıcı bir ereksel nitelikle" donanmış nesnelerin dünyası, Leibniz'in hayal ettiği gibi, kuzeye dönmekten haz alıra benzeyen mıknatıslı iğneninkine oldukça benzeyen koşullu bir özgürlük *–liberet si liceret–* sağlayabilir ancak. Bilimsel olarak inşa edilmiş nesnel olasılıklar ile öznel beklentiler arasında düzenli olarak çok sıkı bir bağıntı gözlemleniyorsa bu, failler, oyununu kazanma şansına dair aldığı kesin bir bilgiye göre düzenleyen bir oyuncu gibi, beklentilerini başarı şanslarının kesin bir değerlendirmesine bilinçli olarak ayarladıkları için değildir. Bu "her şey sanki oluyormuş gibi"yi unutarak, her ikisi de kendiliğinden yatkınlıklara *karşı* inşa edilen oyun teorisi veya olasılık hesabı, pratiğin antropolojik tanımlarını oluşturuyormuş *gibi yapıldığında* varsayılan şeydir. Nesnelcilik eğilimi tamamen ters yüz edilerek, olasılıkların veya stratejilerin bilimsel inşasının kurallarında, pratiğin antropolojik bir modelini aramak yerine, zorunlu olarak içerdikleri (çünkü açıkça bu örtük kurallara karşı kurulmuşlardır) *kendiliğinden istatistiğin* örtük kurallarının negatif tanımı aranabilir (örneğin ilk deneyimlere ayrıcalık tanıma eğilimi). Bilimin, kontrollü deneyler temelinde, kesin kurallara göre toplanmış verilerden yola çıkarak yöntemli bir biçimde inşa ettiği olasılık tahminlerinden farklı olarak, belirli bir durumda belirli bir eylemin başarı şanslarının öznel değerlendirmesi, yarı biçimsel bir dizi hikmeti devreye sokar: Atasözleri, basmakalıp sözler, etik hükümler ("bize göre değil") ve daha derinde, belirli bir türden nesnel düzenliliklerin hâkimiyetindeki bir öğrenmenin ürünü olarak, bu düzenliliklere tabi olan bütün failler için "makul" veya "mantıksız" tutumları ("çılgınlıklar") belirleyen *ethos*'un bilinçdışı ilkele-

ri.[53] Hume, *İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme*'de "Arzuyu tatmin etmenin mümkün olmadığı anlaşılır anlaşılmaz arzu kaybolup gider."[54] Ve Marx da *1844 El Yazmaları*'nda şöyle der: "Ne olursam olayım seyahat etmek için param yoksa –gerçek seyahat ihtiyacı anlamında– tatmin edilmeye muhtaç bir ihtiyacım yoktur. Ne olursam olayım öğrenim görmek istiyorsam ama bunun için gerekli param yoksa öğrenim benim için gerçek, etkin bir uğraşı olamaz." Pratikler nesnel şanslara nesnel olarak ayarlanabilirler: Her şey sanki bir olayın geçmiş deneyimlerden yola çıkarak bilinen *a posteriori* veya *ex post* olasılığı, ona öznel olarak verilen *a priori* veya *ex ante* olasılığı kumanda ediyor gibidir. Bunun için faillerin başarma şanslarını az çok bilinçli bir şekilde hesaplamalarına veya tahminde bulunmalarına gerek yoktur. Nesnel koşulların kalıcı bir şekilde telkin ettiği (bilimin bir gruba veya bir sınıfa nesnel olarak bağlı olasılıklar gibi istatistik düzenlilikler aracılığıyla anladığı) yatkınlıkların, nesnel olarak bu nesnel koşullarla uyumlu ve bir anlamda nesnel gereklerine uyarlanmış istekler ve pratikler ortaya çıkarmasından dolayı, olası görünmeyen olaylar, ya daha değerlendirilmeden, *düşünülemez* oldukları için ya da zorunluluğu erdem saymaya, yani reddedileni reddetmeye ve kaçınılmaz olanı sevmeye iten *çifte inkâr* pahasına devre dışı kalmaktadır. *Ethos*un, erdem haline gelen zorunluluğun üretilme koşulları, doğurduğu öngörülerin her türden olasılık hesabının geçerliliğinin tabi olduğu kısıtlamayı, yani deneyimin koşullarının değişmemiş olmasını görmezden gelmeye neden olur. Her deneyden sonra kati hesaplamalara göre düzeltilen bilimsel tahminlerden farklı olarak pratik tahminler, ilk deneyimlere ölçüsüz bir ağırlık verirler çünkü iktisadi ve toplumsal gereklilikler aracılığıyla veya bu dış gereklerin aile içindeki tezahürleri (örneğin yasaklar, kaygılar, ahlak dersleri, çatışmalar, zevkler vb.) aracılığıyla, aile ilişkilerinin görece olarak özerk evrenine ağırlık bindiren, belli bir türdeki varoluş koşullarının karakteristik yapıları, daha sonraki deneyimlerin algılanmasının ve değerlendirilmesinin esasını oluşturan habitusun yapılarını üretirler. Böylece gerçekte karşı karşıya kaldıkları

53 "Kimi zaman şüpheye yer bırakmayan ve *sui generis* bir kesinlik doğuran, kimi zaman titrek bir ışıltıya benzeyen bu öznel, değişken olasılık, felsefi olasılık dediğimiz şeydir çünkü şeylerin nedenini ve düzenini anlamamıza yarayan bu üstün becerinin kullanımına bağlıdır. Benzer olasılıkların karmaşım hissi, bütün makul insanlarda bulunur; sağduyu adı verilen sarsılmaz inançları belirler veya en azından doğrular" (Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, Hachette, Paris, 1922 (birinci baskı, 1851), s. 70.

54 "We are no sooner acquainted with the impossibility of satisfying any desire, than the desire itself vanishes", D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, (yay. haz.) L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, s. xxii [*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren: Ergün Baylan, Bilgesu, İstanbul, 2009].

evren, nesnel olarak ayarlanmış olduklarından çok uzaksa, habitusun oluşmasının mantığında zorunlu olarak içerilen *hysteresis* [gecikme] nedeniyle pratikler her zaman negatif yaptırımlara, dolayısıyla "negatif bir ikincil pekişmeye" maruz kalır. Aynı mantıkla kuşak çatışmalarının doğal özelliklerle birbirinden ayrılan yaş sınıflarını değil, farklı *kuşak tarzları*na göre yani imkânsız, mümkün, muhtemel ve kesin olana farklı tanımlar dayatarak birilerinin düşünülemez veya skandal saydığı özlemleri veya pratikleri diğerlerine doğal veya makul saydıran varoluş koşulları tarafından üretilen habitusları karşı karşıya getirir.

Bunun anlamı, pratiği açıkça veya örtük olarak, doğrudan daha önceki koşullarla belirlenen ve tamamen önceden yapılmış montajların, "modellerin", "normların" veya "rollerin" mekanik işleyişine indirgenebilecek mekanik bir tepki gibi ele alan tüm teorileri bırakmak gerektiğidir. Zaten dışarından tetiklenmeye müsait uyarımların tesadüfi şekillenmeleri gibi sonsuz sayıda oldukları varsayılabilir, pek güzel bir pozitivist cesaretle karısının mutfaktaki etkinliklerinin yirmi dakikalık gözlemi sırasında 480 birim hareket kaydeden etnologun devasa ve umutsuz çabası hatırlanmalıdır.[55] Ama mekanist teorilerin reddi, öznelcilik ile nesnelcilik seçeneklerine göre, özgür yaratıcı bir hakeme, onu dönüştürmeyi amaçlayan hedefleri yansıtarak durumun anlamını oluşturmak konusunda serbest ve keyfi bir kuvvet verileceği veya insan eylemlerinin ve eserlerinin kurulu anlamlarının ve nesnel niyetlerinin, yaratıcılarının bilinçli ve kararlı niyetlerine indirgeneceği anlamına gelmez. Pratik, o anki doğrudanlığı içinde değerlendirilen duruma oranla hem görece özerk hem zorunludur çünkü bir durumla bir *habitus* arasındaki diyalektik ilişkinin ürünüdür. Habitus burada tüm geçmiş deneyimleri bütünleştirerek her an bir algı, beğeni ve eylem matrisi gibi işleyen ve aynı biçimdeki sorunları çözmeye olanak sağlayan şemaların analojik aktarımları sayesinde ve diyalektik olarak elde edilen sonuçların ürettiği bu sonuçların sürekli düzeltmeleri sayesinde, birbirinden son derece farklı görevlerin yerine getirilmesini mümkün kılan kalıcı ve aktarılabilir bir yatkınlıklar sistemi olarak anlaşılmalıdır.

---

55 "Here we confront the distressing fact that the sample episode chain under analysis is a fragment of a larger segment of behavior which in the complete record contains some 480 separate episodes. Moreover, it took only twenty minutes for these 480 behavior stream events to occur. If my wife's rate of behavior is roughly representative of that of actors, we must be prepared to deal with an inventory of episodes produced at the rate of some 20 000 per sixteen-hour day, per actor [...]. In a population consisting of several hundred actor-types, the number of different episodes in the total repertory must around to many millions during the course of an annual cycle", M. Harris, *The Nature of Cultural Things*, Random House, New York, 1964, s. 74-75.

Genelde *metafor* olarak adlandırılan şey, pratik algı ve eylem şemalarının yeni sahalara uygulanmasıyla yeni anlamlandırmalar üreten bu şema transferlerinin ürünlerinden sadece biridir. İnsanlar arası ilişkilere uyan şemaları sürekli olarak doğal dünya ile ilişkilere uygulayan büyü, bir sınıftan şeylerin sınıflandırıcı şemalarını (örneğin insan bedenini) başka bir sınıfa (eve veya doğal dünyaya) taşıyarak sürekli olarak bu tür aktarımlar gerçekleştirir. Böylece kusursuz bir şekilde yapılandırılmış bir zihin kendisini, birbirlerini karşılıklı olarak sonsuza yansıtan bir *metaforlar döngüsünde* bulur. Aynı kategorilerin uygulanmasıyla üretilen inşaların kusursuz örtüşmesinin sonucu olan nesnellik yanılsaması, buna bağlı inanç gibi, bu şekilde kurulan nesnel dünyanın, öğrenildikleri kategorilerle özdeş kategoriler aracılığıyla işleyen gerçek nesnelleştirme işlemlerinin ürünü olan nesneleri (araçlar, binalar, anıtlar vb.) barındırması olgusuyla pekişir. Nesnelliğin bedene dâhil edilmesi, bu şekilde kolektif şemaların içselleştirilmesi ve grupla bütünleşmedir çünkü içselleştirilen şey, benzer şekilde yapılanmış bir öznelliğin dışsallaştırılmasının ürünüdür. Kuşaklar arasındaki süreklilik, pratik olarak içselliğin dışsallaştırılması ve dışsallığın içselleştirilmesi diyalektiğiyle oluşur ki bu da kısmen geçmiş kuşakların içselliklerinin nesnelleştirilmesinin ürünüdür.[56]

Kurallı doğaçlamalardan (skolastiklerin dediği gibi *principum importans ordinem ad actum*) kalıcı olarak montajlanan doğurgan ilke olarak habitus, doğurucu ilkelerinin üretiminin nesnel koşullarına içkin düzenlilikleri, doğrudan karşılaşılan durumun nesnel potansiyelleri olarak kayıtlı gerekliliklere göre ayarlanarak, yeniden üretmeye meyilli oldukları ölçüde, ne onları doğrudan tetiklemişe benzeyen nesnel koşullardan ne de üretimlerinin kalıcı ilkesini üreten koşullardan çıkarsanabilecek pratikler üretir. Şu halde bu pratikler ancak onları ortaya çıkaran habitus üretiminin toplumsal koşullarını tanımlayan nesnel *yapıyı* bu habitusun oluşturulma koşullarıyla yani radikal dönüşümler haricinde bu yapının belirli bir halini temsil eden *konjonktürle* ilişkilendirilmek koşuluyla anlaşılabilirler. Eğer habitus pratikte bu iki ilişkiler sistemini pratik aracılığıyla ve içinde ilişkiye geçirebilen bir işlemci gibi iş görebilirse bu doğa haline gelmiş tarih olduğu, yani inkâr edilebilir ikinci bir doğa halini aldığı içindir. "Bilinçdışı" hiçbir zaman tarihin ürettiği bir unut-

56 Buna göre "Arrow ismiyle özdeşleşen *learning by doing* varsayımı", (karş. K. J. Arrow, "The Economic Implications of Learning by Doing", *The Review of Economic Studies*, cilt XXIX (3), sayı 80, Haziran 1962, s. 173-175) çok genel bir yasanın (özelliğini belirtmek gereken) tekil bir örneğidir. Sanat eserleri, oyunlar, efsaneler vb. sembolik ürünler de dâhil olmak üzere imal edilmiş her ürün, işleyişiyle ve özellikle de kullanılışıyla, yeterli kullanımı için gerekli yatkınlıkların edinilmesini daha kolay kılmaya katkıda bulunan eğitici bir etkiye sahiptir.

madan başka bir şey değildir. Bu tarihin kendisinin, o yarı-doğa olan habituslarda ürettiği nesnel yapıların bedene dâhil edilmesiyle gerçekleştirdiği bir unutmadır:

> [...] Her birimizde, farklı oranlarda geçmişin insanı vardır; hatta şeylerin gücüyle bizde baskın olan geçmişin insanıdır çünkü şimdiki zaman, oluştuğumuz ve sonucu olduğumuz o uzun geçmişle karşılaştırıldığında pek az bir şeydir. Sadece bu geçmiş insanı hissetmiyoruz çünkü o içimizde kökleşmiştir: Bizim bilinçdışı kısmımızı oluşturur. Bunun sonucu olarak ne onu ne meşru gereklerini hesaba katmayız. Tersine uygarlığın en yeni kazanımlarına dair canlı bir hissimiz vardır çünkü onlar yeni olduklarından henüz bilinçdışında örgütlenecekleri zaman olmamıştır.[57]

Tarihin ürününü *opus operatum* olarak yakalayıp bir anlamda *fait accompli* [oldu bitti] karşısında kalan nesnelci anlayışın teşvik ettiği (hatta içerdiği) tarihin paradoksal etkilerinden biri olan doğuş amnezisi, katıksız bir senkroni içinde anlaşıldıklarında *nesnel anlam* gibi görünen bilinçli uyumun harikalarını veya kurulu bir armoninin gizemlerini ileri sürmekten öteye gidemez. İster efsaneler, törenler veya hukuki metinler gibi kurumların veya eserlerin iç tutarlılığı söz konusu olsun ister aynı sınıftan veya gruptan bireylerin uyumlu ve hatta çatışmalı pratiklerinin (dağarcıkları ortak olduğu ölçüde) varsaydığı ve ortaya koyduğu nesnel birliktelik. Gerçekte nesnelciliğin paralojizmleri, içselleştirme ve dışsallaştırma süreçlerinin, nesnel olarak uyumlu dolayısıyla kendileri de nesnel olarak uyumlu pratikler ve eserler üretmeye eğilimli ve yeterli habitusların üretiminin çözümlenmesindeki eksikliğin sonucudur.

Varoluş koşullarının özdeşliğinin (en azından kısmen) benzer yatkınlık sistemlerini üretme eğiliminden dolayı, bunun sonucu olan habitusların (görece) homojenliği, onlara özgül "rasyonalitelerini" tanımlayan ve *aşikâr* veya *elbette böyle* yaşanmalarını sağlayan *düzenliliklerini* ve aynı zamanda *nesnelliklerini* veren pratikler ile eserlerin nesnel *uyumlulaştırılmanın* temelinde yatar. Yani eylem şemalarının sistemine ve gerçekleştirilmelerinde nesnel olarak içerilen yoruma pratik hâkimiyetleri olan tüm failler için ve sadece onlar için (yani bir grubun üyelerini ancak diğer grupların üyelerinden ayrıştırarak homojenleştirdikleri ölçüde evrenselleştirme ve tikelleştirme etkisi uygulamaya yönelik özdeş nesnel koşulların ürünleri olan aynı grup veya sınıfın tüm üyeleri için) doğrudan anlaşılabilir ve öngörülebilirlerdir. Bir grubun veya sınıfın

57 É. Durkheim, *L' Évolution pédagogique en France*, Alcan, Paris, 1938, s. 16.

pratiklerine düzenlilik, birlik ve sistematikliğini üstelik de her türlü bireysel projenin kendiliğinden veya zorlama örgütlenmesi olmadan sağlayan, orkestra şefi olmayan bu orkestrasyonun gerçek ilkesi bilinmediği sürece bir grup veya sınıfın olağan veya olağandışı eyleminde bilinçli uyum veya planlanmış komplodan başka birleştirici ilke tanımayan naif bir yapaycılığa düşülür. Bu şekilde bazıları, kendi izlenimlerinden başka kanıt olmadan, yönetici sınıfın üyelerinin açık bir istişareyle dayatılan aşikâr bir politika güttüklerini savunanları, bunu kanıtlamaya davet ederek meselenin aslına temas ettiklerini zannederken yönetici sınıfın birliğini inkâr edebilirler. Kolektif eylemin bu naif temsiline en azından açık ve sistematik bir formül sağlayan başkaları, artık arketip olmuş bilinç felsefesi meselesini grup düzeyine taşıyarak bilinçlenmeyi, sınıfı ancak "kendi için sınıf" olmakla bir varoluşa kavuşturabilecek bir tür devrimci *cogito* haline getirmektedirler.

Sonu gelmez nesnelcilik ve öznelcilik tartışmasının temelinde yatan bildik soruya (paradigmatik biçimi "güzel olduğu için mi seviyorum, sevdiğim için mi güzel"dir) Sartre son derece öznelci bir cevap getirir. Devrimci bilinçlenmeyi bir tür hayali çeşitlemenin ürünü kılarak, onu inkâr edecek devrimci geleceği yaratan şimdiki zamanın anlamını yaratma gücünü verir ona: "Genel kanıyı tersine çevirmek ve herkes için daha iyi olabilecek bir hal tasarlamayı güdüleyenin, bir durumun zorluğu veya yarattığı acılar olmadığı konusunda anlaşmak gerekir; aksine başka türlü bir hal tasarlayabildiğimiz gün acılarımızın ve ıstıraplarımızın üzerine yeni bir ışık düşer ve tahammül edilemez olduklarına karar veririz."[58] Devrimci eylemin ilkesine mutlak bir anlamlandırma, bir "icat" veya bir dönüştürme edimi koymak için, *iktisadi ve toplumsal koşulların bilincine varmanın iktisadi ve toplumsal koşulları* sorununu görmezden gelmek veya reddetmek yeterlidir.[59] Eğer eylem dünyası, tamamen onları yaratan bilincin kararlarına bağımlı, birbirinin yerini alabilen olasılıkların hayali evreninden başka bir şey değilse yani *nesnellikten* tamamen yoksunsa, özne duygulandığı için duygulandırıcı, isyan etmeyi seçtiği için isyan ettiriciyse, eylemler ve tutkular kötü niyet ve ciddiyetin çifte oyunlarından, hem kötü oyuncu hem iyi seyirci olunan hüzünlü farslardan başka bir şey değildir: "Materyalizmin ciddi olması rastlantı değildir, her yerde ve her zaman devrimcinin öğretisi olması da rastlantı değildir. Çünkü devrimciler ciddidir. Birbirlerini öncelikle onları ezen dünyadan tanırlar [...] Ciddi insan

58 J.-P. Sartre, *L'Étre et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, s. 510 [*Varlık ve Hiçlik*, çeviren: Gaye Çankaya Eksen ve Turhan Ilgaz, İthaki, İstanbul, 2009].

59 J. P. Sartre, "Réponse à Lefort", *Les Temps Modernes*, Nisan 1953, sayı 89, s. 1571-1629.

'dünyadandır' ve kendinde çıkışı yoktur; dünyadan çıkma olasılığını düşünmez bile [...] kötü niyetlidir."[60] "Ciddiyeti", cehennemden çıkma bir "ağırbaşlılık" dışında bir biçimde karşılanamaması *İmgelem*'de, *Heyecanlar Üzerine Bir Kuram Taslağı*'nın daha az öznel tanımlarından ayrılan bir duygu çözümlemesinde gözlemlenir:

> Dünyanın büyüsel veçhesini mi teknik veçhesini mi seçeceğime kim karar verecek? Dünya kendisini göstermek için keşfedilmeyi bekliyor. Şu halde kendi için olanın, kendi projesinde dünyanın önünde büyüsel veya rasyonel olarak açılacağı kişi olmayı seçmesi gerekir, yani özgür benlik projesi olarak kendisine büyüsel veya rasyonel bir varoluş sağlaması gerekir. Her ikisinden de sorumludur; çünkü istemlerinin olduğu kadar hislerinin de özgür zemini olarak ortaya çıkmaktadır. Korkum özgürdür ve özgürlüğümü açığa çıkarır.[61]

Benzer eylem teorileri kaçınılmaz olarak, umutsuzca bir tarihin ve toplumun aşkın [*transcendantale*] doğuşu projesine (burada *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni görebiliriz) doğru gidiyordu, Durkheim'ın *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda tanımladığına benzer bir biçimde: "Hayali ortam, zihne hiçbir direniş sunmadığından hiçbir şeyle sınırlanmadığını hisseden zihin, sınırsız hırslara teslim olur ve sadece kendi güçleri ve arzularıyla dünyayı kurabileceğini, daha doğrusu yeniden kurabileceğini zanneder."[62] Sartrecı antropolojinin bu çözümlemesine karşı, Sartre'ın (ilk ve son eserlerinden çok sayıda) örneğin daha önceden oluşmuş bir anlamlar evreninin "edilgen sentezlerini" kabul ettiği veya kendi felsefesinin ilkelerini bile açıkça reddettiği metinler –örneğin *Varlık ve Hiçlik*'te[63] Descartes'ın anlık felsefesinden ayrışmayı denediği veya *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde[64] "failsiz eylemlerin, makinesiz üretimlerin, karşı-ereklerin, cehennemi döngüselliklerin" incelenmesi gerektiğini söylediği pasajlar– çıkarabilsek de, Sartre "utanç verici bir organizmacılığın, bireysel organizmaların ve inorganik maddi gerçekliklerin bulunduğu edilgen etkinliğin karmaşık ama keskin, katı alanında hâlâ bulmaya çalıştığı bireyüstü bir bilincin etkisi altındaki ve kaygan gerçeklikleri" tiksintiyle iter."[65] "Nesnel" sosyolojiye, özcü olduğu için şaibeli bir görev düşer. "Ata-

---

60 J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *a.g.e.*, s. 669.
61 *A.g.e.*, s. 521.
62 É. Durkheim, *Les Règles de la méthode Sociologique*, *a.g.e.*, s. 18.
63 *L'Être et le Néant*, *a.g.e.*, s. 543.
64 *A.g.e.*, s. 161.
65 J.-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, *a.g.e.*, 305.

letin toplumsallığını" incelemek, yani örneğin *atıl* hale dolayısıyla güçsüzlüğe indirgenmiş sınıfı, şey-sınıfı, varlığına, daha doğrusu "varolmuşluğuna", "tutturulmuş" ve "yapışkan" sınıfı incelemek: "Sınıfın diziselliği, bireyi (sınıfı ne olursa olsun) insanlaşmış bir şey gibi tanımlanan bir varlık haline getirir [...]. Sınıfın diğer biçimi, yani bir grupta bütünleşen bir *praksis* edilgen biçimin içinde ve onun olumsuzlanması olarak doğar."[66] Şey haline gelmiş anlam olarak "nesnel anlamı" tanımlayan, şey ile anlam arasındaki bu "piç" uzlaşmaların yeri olan toplumsal dünya, bireysel *praksis*in veya bilincin katıksız ve şeffaf evreninde nefes alıp verenler için gerçek bir meydan okuma oluşturur. Bu yapaycılığın, egonun özgürlüğüne koyduğu tek sınır, yeminin geri çekilmesiyle veya kötü niyetten vazgeçilmesiyle özgürlüğün kendine koyduğu veya yabancılaştırıcı alter egonun özgürlüğünün, Hegelci efendi ve köle mücadelelerinde koyduğu sınırdır. Bunun sonucu olarak, Durkheim'ın[67] dediği gibi "toplumsal düzenlemelerde az çok keyfi ve yapay bileşimlerden ötesini" göremediğinden, toplumsalın, ilk kez Sartre'ın söylediği gibi "egonun aşkınlığına", "zorunlulukların ve özerkliklerin mütekabiliyetine" indirgenmiş aşkınlığına istemsizce tabi olur: "Birey, bu eylem sırasında diyalektiği keşfeder. Yaptığı şekliyle, akılcı şeffaflık ve kaçırdığı şekliyle mutlak gereklilik olarak, yani çok basit bir biçimde başkalarının yaptığı şekliyle; son olarak kendisini, kendi ihtiyaçlarını aşarak tanıdığı ölçüde başkalarının da kendilerininkini aşarak ona dayattığı yasayı tanır (tanır, kabul eder: bu boyun eğer anlamına gelmez), (öteki tarafından kullanılabildiği ölçüde ve her gün manevralarla aldatmacalarla) yabancı bir güç olarak kendi özerkliğini ve onları sınırlandırmaya olanak sağlayan acımasız yasa olarak ötekilerin özerkliğini tanır."[68] Toplumsal olanın aşkınlığı, ancak "tekerrür"ün, yani son tahlilde *sayının* veya tekerrürün kültürel nesnelerde "maddeleşmesi"nin etkisi olabilir ("dizi"ye verilen önemin nedeni buradan kaynaklanır).[69] Yabancılaşma, "işlenmiş madde"nin gerekleri yararına özgürlükten serbest feragattir: "XIX. yüzyılın işçisi *yapabildiğini olur*, yani harcamalarının düzenini pratik ve akılcı bir biçimde belirleyerek –özgür praksisi içinde karar vererek– olmuş olduğu, olageldiği ve olması gereken şeyi olur: Ücreti, sadece bakım masraflarını karşılayan bir makina [...] Atıl-pratik varlık olarak sınıfsal varlık işlenmiş maddenin edilgen sentezi aracılığıyla insanlardan insanlara gelir."[70] Diğer

66 *A.g.e.*, s. 357.
67 É. Durkheim, *Les Régles de la méthode sociologique*, *a.g.e.*, s. 19.
68 J.-P. Sartre, *Critique de le raison dialectique*, *a.g.e.*, s. 133.
69 *A.g.e.*, s. 234 ve 281.
70 *A.g.e.*, s. 294.

taraftan kurucu aklın, "bireysel praksis"in "mantığı"nın kurulmuş akla, tarihe üstünlüğünün teyidi, toplumun doğuşu meselesinin toplumsal sözleşme teorisyenlerinin kullandığı terimlerle ortaya konmasına neden olur: "Tarih, insan ilişkilerinin içeriğini bütünsel olarak belirler ve bu ilişkiler [...] her şeye geri döner. Ama genelde insan ilişkilerinin olmasını mümkün kılan o değildir. Başlangıçta ayrı olan bu nesneler arasındaki, insanlar arasındaki bağlantıların kurulmasını sağlayan şey, iş bölümü ve örgütlenme sorunları değildir."[71] Nasıl ki Jean Wahl'in dediği gibi, Descartes açısından "süre olmadığından yaratım sürekli" olduğu için ve yayılan töz kendini sürdürme gücünü kendinde barındırmadığı için Tanrı'nın görevi, iradesinin özgür bir kararıyla dünyayı sürekli olarak *ex nihilo* baştan yaratmaksa, "nesnel potansiyellerin" yapışkan saydamsızlığının ve nesnel anlamın Kartezyen reddi de Sartre'ı, toplumsal bütünü veya sınıfı "pratik-atıl" ataletten koparıp almak gibi belirsiz bir görevin mutlak karar verme gücünü, Sartre'da öznenin hipostazı olan "Parti" gibi, bireysel veya kolektif "tarihsel faillere" vermeye sevk eder. Ölüme ve özgürlüğün dirilmesine dair bu muazzam hayali romanının sonunda, özgürlükten yabancılaşmaya, bilinçten bilincin maddeleşmesine, veya başlığın söylediği gibi "praksisten pratik-atıla" götüren "içselliğin dışsallaştırılması" ile bilinçlenmenin kestirmelerinin dik yokuşları ve "bilinçlerin kaynaşması" aracılığıyla "gruptan tarihe" tarihsel failin sahici varoluşuna yabancılaşmış olan grubun şeyleşmiş haline götüren, "dışsallığın içselleştirilmesi" gibi bir çifte hareketle, bilinç ve şey birbirlerinden o denli ayrılırlar ki başlangıçta özerk evren olarak bir kuruma veya sembolik sisteme benzeyen (örneklerin seçimi buna tanıklık eder) hiçbir şey saptanamaz veya kurulamaz; diyalektik bir söylemin (söylemin diyalektik görünümlerinden başka hiçbir şey olmayan) görünümleri kendinde ile kendi-için arasındaki veya yeni dille maddilik ve praksis arasındaki, "özüne" yani geçtiği geçmişine ve (sosyologlara bırakılmış) zorunluluğuna indirgenmiş grup ile grubu saf maddeliğin içinde eriyip gitmekten kurtarmak için elzem olan bir dizi karar edimi olarak özgür kolektif projenin sürekli yaratımı arasındaki belirsiz salınımı gizleyemez. Bu noktada yazarın öznel niyetlerine karşın, yani bilinçli veya bilinçdışı bir özeleştiri kokusu olmasaydı bu denli şiddete bürünmeyecek bazı aforozlarda son derece samimiyetle aşikâr, sürekli bir "ihtida" projesine karşın Sartre felsefesinin nesnel niyetinin kendi doğruluğunu bu denli sabit bir şekilde ilan etmesini, bir habitusun sürekliliğine bağlamanın kaçınılmaz olduğunu görüyoruz. Örneğin

71 *A.g.e.*, s. 179.

şöyle bir cümleyi tam anlamıyla değerlendirmek için ünlü kafe garsonu örneğini hatırlamak gerekir: "Kendisini melek zanneden herkes, komşusunun etkinliklerini absürt bulur çünkü katılmayı reddederek insan girişimlerini aştıklarını iddia ederler."[72] Sartre'ın Flaubert ve burjuvazi arasındaki ilişkiler hakkındaki teorisi kuşkusuz burjuvanın varoluşla ve maddi varoluş koşullarıyla ilişkisinin en bariz ve en doğrudan ifadesidir çünkü bilinçlenmeyi bir eserin ve bir varoluşun ilkesi haline getirerek, sınıf koşullarının ürettiği kalıcı yatkınlıklardan özgürleşmek için bunların bilincine varmanın yetmediğini gösterir."[73] "Özgürlük sosyolojisi" olarak tanımlanan, ki bu Le Play'in daha önce muhtemelen zorunluluk sosyolojilerine karşı kullandığı bir ifadedir, bir "eylem sosyolojisi" projesi de –*mutatis mutandis*– aynı mantık dâhilindedir.[74] Sosyolojinin indirgemeci tanımının reddi burada Bergson'un arketiplerini sunduğu sonsuz temaları ve dili bulur: Açık ve kapalı, süreklilik ve kopuş, rutin ve yaratım, kurum ve kişi.

Grup veya sınıf habituslarının nesnel uyumlanması, nesnel olarak, *hiçbir doğrudan etkileşimin* ve *a fortiori* bariz bir hazırlığın olmadığı yerde bile pratiklerin nesnel olarak birbiriyle uyumlu olmasını sağlar. Leibniz şöyle der: "Kusursuz ayarlı iki saat hayal edin. Bu üç şekilde gerçekleşebilir. İlki karşılıklı bir etkiden ibarettir; ikincisi bunları her an kontrol eden ve ayarlayan bir işçi tutmaktır; üçüncüsü iki sarkacı da daha sonraki ayarlarını güvenceye alacak bir sanat ve doğrulukla üretmektir."[75] Sadece ilk hipotezi veya gerekirse –partiye veya karizmatik öndere *Deus ex machina* rolü oynatıldığında– ikincisini de sistematik olarak tutmakla grupların veya sınıfların bütünleşmesinin en emin ve en iyi gizlenmiş temelini kavramaktan uzaklaşılır. Eğer aynı grubun veya sınıfın üyelerinin pratikleri faillerin bildiklerinden ve istediklerinden çok daha fazla ve iyi uyumlanmışsa bunun nedeni, yine Leibniz'in dediği gibi her biri "sadece kendi yasalarına uyarak", "yine de ötekiyle uyum halindedir";[76] habitus, o içkin yasadan başka bir şey değildir. Bu yasa, *lex insita*, her failde erken eğitimle oluşur ve yalnızca pratiklerin uyumunun koşulu değil, aynı zamanda uyum pratiklerinin de koşuludur çünkü bizatihi fa-

72 *A.g.e.*, s. 182-193.

73 Bkz. P. Bourdieu, "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe", *Scolies*, sayı 1, 1971, s. 7-26, özellikle s. 12-14.

74 Bkz. A. Touraine, *Sociologie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1965 ve "La raison d'être d'une sociologie de l'action", *Revue française de sociologie*, cilt 7, Ekim-Aralık 1966, s. 518-527.

75 Leibniz, "Second éclaircissement du système de la communication des substances (1696)", *Œuvres philosophiques*, cilt 2, P. Janet (yay. haz.), de Ladrange, Paris, 1866, s. 548.

76 *A.g.e.*

illerin işleme koyduğu düzeltmeler ve ayarlamalar, ortak bir koda hâkimiyeti gerektirir ve kolektif seferber etme girişimleri, seferber eden faillerin (örneğin peygamber, parti başkanı, vs.) habitusları ile özlemlerini ifade etmeye çalıştıkları yatkınlıklar arasında asgari bir uyum olmazsa başarılı olamaz. Pratiklerin uyumlanması her zaman uyumlanmanın ürünü değildir; habitusların orkestrasyonunun en önemli işlevleri, hayattaki durumların esası için, ötekinin tutumunun nüanslarının incelikli bir çözümlemesinden veya doğrudan niyetleri hakkında bir sorgulamadan ("ne demek istiyorsun?") muaf tutan bir tür pratik davranışçılığa olanak vererek "niyet" ve "ötekine isteyerek aktarım" ekonomisine olanak sağlayabilir: nasıl ki Schütz'ün gösterdiği gibi, anonim memurların anonim niyetine uygun davranışları olacaksa, aynı şekilde Weber'in işaret ettiği gibi, parayı mübadele aracı olarak kabul eden kişi, başka faillerin de bu işlevi kabul edecekleri olasılığını zımni olarak hesaba katar. Gündelik hayatın, anlam amacı olmasa da anlamlı, otomatik ve kişidışı, sıradan davranışları, daha az kişidışı ve otomatik olmayan bir şifre çözümüne girişirler; ifade ettikleri nesnel niyetin yeniden ele alınması, bunları yapanların "yaşanmış" niyetlerinin "yeniden canlandırılmasını" gerektirmez.[77]

Her fail bilerek veya bilmeyerek, isteyerek veya istemeyerek, nesnel anlam üreticisi ve yeniden üreticisidir: çünkü eylemleri ve eserleri, üreticisi ve bilinçli hâkimi olmadığı bir *modus operandi*'nin ürünüdür, skolastiklerin dediği gibi her zaman bilinçli niyetleri aşan bir "nesnel niyet" barındırırlar. Aynı şekilde, yine Gelb ve Goldstein'ın gösterdiği gibi, nasıl ki bir kelime veya bir soru hakkında anlamın çağırdığı mefhumu veya kelimeyi belirtme gücünü kaybeden, afaziden mustarip bazı kişiler, ancak cevap çağrıldıktan sonra tanıyabildikleri formülleri yanlışlıkla telaffuz edebiliyorlarsa, edinilmiş düşünce ve ifade şemaları da çıkış ve dayanak noktalarını, kelime çiftleri veya imge zıtlıkları gibi hazır "formüllerde" bulan kurallı doğaçlamanın *istemeden müdahalelerine* izin verirler.[78] Nicolaï Hartmann'ın dediği gibi "taşıma ve ta-

77 Öznelciliğin ve ahlakçılığın iyi yanlarından biri, dünyanın nesnel çağrılarına tabi eylemleri sahici olmamakla itham ettikleri çözümlemelerde (Heidegger'in gündelik varoluş konusundaki çözümlemeleri olsun, Sartre'ın ciddiyet konusundaki çözümlemeleri olsun), önceden verili tüm anlamları ve nesnel belirlenimleri bir özgürlük projesi içinde yeniden ele alacak "sahici" varoluşun olanaksızlığını göstermeleridir. *Saf* anlamda *etik* bir "sahicilik" arayışı, düşünmeye ayıracak zamanı olduğundan "sahici olmayan" davranışın müsaade ettiği düşünce ekonomisinden tasarruf edebilme konumundaki kişinin ayrıcalığıdır.

78 Çiftlerle düşünmenin gündelik dilde bu kadar sık görülmesini mümkün kılan, muhtemelen ilkel, dolayısıyla ekonomik ve pratik bir biçim olmasıdır. Bilimsel dilde de özellikle antropologların, birey ile toplum, kişilik ile kültür, cemaat ve cemiyet, "folk" ve "kentli" vb. çiftleri, felsefenin ruh ile madde, zihin ile beden, teori ile pratik vb. gibi en geleneksel ikiliklerinden geri kalmazlar

şınma" ilişkisi sürdüren virtüöz, ürünü oldukları *modus operandi* için, *opus operatum*'da yeni tetikleyiciler ve yeni dayanaklar bulur, böylece kendi raylarını döşeyen bir tren gibi söylemi sürekli olarak kendisini besler.[79] Eğer hazırcevaplık, onu işiten kadar söyleyeni de şaşırtıyorsa ve yenilikleri kadar geçmiş gereklilikleri de kendini dayatıyorsa bunun nedeni, buluşun, dil yapılarında saklı bir olasılığın hem şans eseri hem de kaçınılmaz bir olasılığının güncellenmesi olarak karşımıza çıkmasıdır. Özneler ne yaptıklarını bilmedikleri için, yaptıkları, bildiklerinden daha fazla anlam taşır. Habitus, tekil bir failin aşikâr bir sebebi ve belirgin bir niyeti olmayan pratiklerinin yine de "anlamlı", "makul" ve nesnel olarak uyumlu olmasını sağlayan evrenselleştirici bir dolayımdır. Pratiğin, kendi üreticilerinin gözünde karanlıkta kalan kısmı, üretimlerinin esası, ürünün kendisi olan yapılarına ve pratiklerine nesnel olarak ayarlı veçheleridir. İnsan bilimlerinin "indirgemeci emperyalizmlerine" karşı öznellik hakkını savunanların başvurdukları son çare olan, tarihsel olguların veya başkalarının edimlerinin anlaşılmasına dair gevezeliklere hesaplaşmak için "bilinçlerin iletişiminin", "bilinçdışıların" (yani dilsel ve kültürel yeterliliklerin) ortaklığını varsaydığını ve pratiklerin ve eserlerin nesnel niyetlerinin şifreçözümünün yaşanmış deneyimlerin (Dilthey'in ilk döneminde *Nachbildung* adını verdiği) "yeniden üretimiyle" ve gerçekte temellerinde yatmayan bir "niyetin" kişisel tekilliğinin faydasız ve belirsiz bir yeniden kurgusuyla hiçbir ilgisi olmadığını hatırlatmak yeterli olur.

Bir grubun veya farklılaşmış bir toplumda bir sınıfın üyelerinin pratikleri, aynı nesnel yapıların içselleştirilmesi olduklarından nesnel olarak uyumlu oldukları için, bireysel veya kolektif bilinçli projeleri ve öznel niyetleri aşan birleşik ve sistematik nesnel bir anlamla donanmışlardır.[80] Bunun anlamı, nesneleştirme sürecinin karşılıklı ayarlama ve etkileşim dilinde tanımlanamayacağıdır çünkü etkileşimin kendisi biçimini, etkileşim halindeki faillerin yatkınlıklarını üreten ve onlara *etkileşim* sırasındaki göreli konumlarını sağlayan nesnel yapılara borçludur. Eğer çok da yersiz olmayan bir şemalaştırma

---

(Bkz. R. Bendix ve B. Berger, "Images of Society and Problems of Concept Formation in Sociology", L. Gross [yay. haz.] *Symposium on Sociological Theory* içinde, Harper and Row, New York, 1959, s. 92-118).

79 R. Ruyer, *Paradoxes de la consciences et limites de l'automatisme*, Albin Michel, Paris, 1966, s. 136.

80 Bu dil başka bir anlamda tehlikeli olmasaydı, her türden öznel iradecilik karşısında bir sınıfın birliğinin temelde "sınıfsal bilinçdışı"na yaslandığını söylemek isterdik. "Bilinçlenme", sınıfı bir özgürlük parlaması gibi oluşturacak bir kökensel edim değildir; tüm sembolik ikileme eylemleri gibi ancak sınıf habitusunda bilinçdışı bir halde örtük olarak üstlenilen her şeyi bilinç düzeyine taşıdığı ölçüde etkilidir.

yoluyla, kültürel kaynaşma ve kültürel temas teorilerinin görünürde sonsuz olan evrenini, cinsle ilgili (örneğin borçların yapılandırılma yasası) ve (temas halindeki dillere ve kültürlere has yapıların çözümlenmesiyle oluşturulan) özgül yasalara tabi diller veya kültürler arası temaslar olarak dilsel ve kültürel temasları temsil eden, anlaşılır olanın gerçekçiliği ile toplumlar arası temasları ve hatta karşıt (tahakküm vb.) konumdaki (topluluk anlamında) *toplumlar* arasındaki ilişkilerin yapısını vurgulayan, hissedilir olanın gerçekçiliği arasındaki karşıtlığa indirgersek, birbirlerini tamamlayan karşıtlıklarının, kendi aşılmasının ilkesini de barındırdığını görebiliriz. Gerçekte iki tikel fail arasındaki tekil yüzleşme, ancak birbirine tekabül eden gruplar (örneğin sömürgeleştiren/sömürgeleşen) arasındaki ilişkinin nesnel yapısıyla tanımlanmış bir etkileşimde mümkündür ve etkileşim ilişkisinin konjonktürel yapısı (örneğin astına emir veren bir patron, öğrencilerinden söz eden meslektaşlar, bir kolokyuma katılan entelektüeller vb.) ne olursa olsun, ("somut insanların" taşıdığı) cinse dair habituslar, yani dilsel veya kültürel bir uzmanlık gibi yatkınlık sistemleri ve bu habituslar aracılığıyla ürünü oldukları tüm nesnel yapılar ve özellikle de dil gibi sembolik ilişki sistemlerinin yapıları bu etkileşimde rol oynar. Bu şekilde, hâlihazırdaki fonolojik sistemlerin yapıları, ancak seçici bir sağırlık ve sistematik yeniden yapılandırmalar içeren belirli bir tarih (farklı edinilme tarzlarına gönderme yapan farklı ikidillilik türleri) boyunca edinilen uzmanlıklara eklemlendikleri ölçüde etkindirler (hâkim dili kullanıp da yerlisi olmayan kullanıcıların *aksanları b*una tanıklık eder).

Sınıf (veya homojen bir grupta edinilmiş kültürel uzmanlık anlamında "kültür") habitusundan söz etmek, pratikleri doğrudan durumda kayıtlı özelliklere bağlamaktan ibaret olan fırsat yanılsamalarının tümüne karşı, "kişilerarası" ilişkilerin ancak görünürde *bireyden bireye* ilişkiler olduğunu ve etkileşimin hakikatinin hiçbir zaman bütünüyle etkileşimde yatmadığını hatırlamaktır. Bu, toplu haldeki bireyler arasındaki ilişkinin nesnel yapısını belirli bir grupta veya durumdaki etkileşimlerinin konjonktürel yapısına indirgeyerek, deneysel bir etkileşimde veya özellikleri deneysel olarak kontrol altında gözlemlenen bir durumda her şeyi açıklama iddiasındaki sosyal psikolojinin ve etkileşimciliğin veya etnometodolojinin unuttuğu bir şeydir. Bedenen kişi olarak anlaşılan bireyler, birer giysi gibi taşıdıkları habitusları aracılığıyla –ye kürküm ye meseli gibi–[81] toplumsal yapıda hâlihazırdaki ve geçmişteki yer-

81 Bourdieu'nün burada kullandığı deyim, "cübbe giymekle rahip olunmaz" anlamındadır ancak Bourdieu olunabildiğini savunur. Giysi için kullanılan *habit*'in habitus kelimesinin kökünde de yer aldığına dikkat çekelim – ç.n.

lerini her zaman ve her yerde beraberlerinde götürürler. Bu toplumsal kişilik, aynı zamanda *toplumsal konum* işaretleri olan tüm yatkınlıklarıyla, dolayısıyla nesnel konumlar arasındaki, yani konjonktürel olarak (toplumsal uzamda değil, fiziksel uzamda) yakınlaşmış toplumsal kişiler arasındaki toplumsal mesafenin de işaretleriyle donanmışlardır. Bu mesafe ve "mesafeyi korumak" için veya stratejik, sembolik veya reel olarak manipüle etmek için, azaltmak (hâkim olan için bu, tahakküm atındaki için olduğundan daha kolaydır), çoğaltmak veya ("kendini bırakmadan", "yüz göz olmadan" kısacası "yerini bilerek" veya tam tersine "müsaade etmeden", "serbest hissetmeden" yani "yerinde kalarak") sadece olduğu gibi tutmak için gerekli tutumlar sürekli hatırlatılır.

Sempati, arkadaşlık veya aşk gibi "ötekine bilerek aktarım" dilini ödünç alan bir tanımın görünürde en haklı kılınabilir etkileşim biçimleri bile, sınıfsal içeriden-evliliğin de gösterdiği gibi, habitusların yani daha yakından bakarsak *ethos*ların ve zevklerin –kuşkusuz bunlar bedensel *hexis*in belli belirsiz göstergeleriyle önceden hissedilir– uyumu aracılığıyla, koşullar ve konumlar arasındaki ilişkilerin nesnel yapısının hâkimiyeti altındadır. Karşılıklı seçilim veya yazgılı olma yanılsaması, kurdukları silinemez yakınlıkların doğrulanması gibi algılanan estetik zevklerin veya etik eğilimlerin uyumunun toplumsal koşulları konusundaki cehaletten doğar. Kısacası, tarihin ürünü olan habitus, bireysel ve kolektif pratikler üretir dolayısıyla, tarihin ürettiği şemalara uygun olarak tarih üretir. Konjonktürün doğrudan zorlamalarına indirgenemeyen dış gereklilikler yasasını işleten iç yasa, kendi ilkelerine göre yapılanmış pratiklerde güncellenerek kendisini gelecekte sürdürme eğiliminde olan ve şimdiki zamanda yaşayan yatkınlıklar sistemi, geçmiş nesnelciliğin açıklamadan toplumsal dünyaya atfettiği sürekliliğin ve düzenliliğin ilkesidir. Kurallı dönüşümleri ve devrimleri de ne mekanist bir sosyologun dışarıdan gelen ve anlık belirlenimcilikleri ne de iradeci veya kendiliğindenci öznelciliğin tamamen içeriden ama kati belirlenimi açıklayabilir.

Kolektif eylemlerin olayı ürettiklerini veya olayın ürünü olduklarını söylemek hem doğru hem yanlış olur. Aslında bir konjonktürün, yani *nesnel bir olay* ile yatkınlıkların *zorunlu* birleşiminin ürünüdürler. Siyasi (örneğin devrimci) konjonktür, koşullu uyarıcı eylemini ancak "bilinçlenmeyle" yani sınıf habitusunun pratik olarak hâkim olduğu ilkelere sembolik hâkimiyet sağlayabilen bir söylemi doğrudan veya dolaylı olarak edinmeyle pekişebilen ve katlanabilen belirli türdeki yatkınlıklarla donanmış oldukları için bunu

anlamaya açık olanlardan belirli bir cevap ister veya çağırır.[82] Kısmen veya tamamen özdeş nesnel zorunluluklarla sıralanmış oldukları için nesnel olarak eşgüdümlenmiş pratikleri kolektif eyleme dönüştürmeye muktedir konjonktür, yatkınlıklar ile olay arasındaki diyalektik ilişkide oluşur. Farklı yapısal sürelerle nitelenen "nedensel dizilerin" ürünü olduklarından hiçbir zaman tamamen eşgüdümlü olmayan, belirli bir konjonktürü oluşturmak için senkroniye giren yatkınlıklar ile durum, hiçbir zaman tamamen bağımsız olamaz çünkü nesnel yapıların yani son tahlilde söz konusu toplumsal formasyonun iktisadi temellerinin ürünüdürler. Habitusların yapılar içerisindeki yeniden üretiminin toplumsal koşullarına içkin olan, habitusların *histeresis*i kuşkusuz, fırsatlar ile onları yakalamak için gerekli yatkınlıklar arasındaki yapısal uyumsuzluğun temellerinden biridir; kaçırılan fırsatlara ve özellikle de tarihsel buhranları, devrimci de olsa geçmişinkiler dışında algı ve düşünce kategorileriyle düşünecek güç eksikliğinin nedeni budur.

Nesnel yapılar ile onların ürettiği ve onları yeniden üretme eğilimindeki bilişsel ve güdüsel yapılar arasındaki diyalektik ilişkiyi bilmemek ve nesnel yapıların, kendisinin üretici ilkesi, bu şekilde yeniden üretme eğiliminde olduğu yapıların ürünü olan tarihsel pratiklerin ürünü olduklarını unutmak –nesnelci "eklemlenme" dilinin hakikatini barındıran Spinozacı bir metafora göre– "aynı cümlenin farklı çevirileri" olarak ele alınan farklı merciler arasındaki ilişkiyi, aralarından birinden yola çıkarak herhangi birini bulmaya olanak sağlayan mantıksal formüle indirgemektir: Şu halde yapıların dönüşümü ilkesini bir tür teorik döllenmesiz üremede bulmak şaşırtıcı olmaz ki bu da Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ne ve her zaman kendiyle özdeş kalarak "kendi doğasını geliştiren" Dünya Ruhu'na[83] beklenmedik bir rövanş sunar. Toplumsal düşünce tarihinde sürekli olarak yeni biçimler altında tekrar doğarak günümüzde örneğin Marx'ın "hümanist" ve "yapısalcı" okumalarına karşı duran kanonik seçenek kabul edildiği sürece öznelcilik karşıtı bir konum almak,

---

82 Serbest yaratım yanılsamasının doğrulanması kuşkusuz, habitusun konjonktüre tetikleyici rolünü ancak onu kendi ilkelerine göre kurarak, yani gerçekliği belli bir şekilde sorgulama biçimiyle onu bir *mesele* olarak var ederek verdiği ölçüde mantığında nesnel olarak kayıtlı cevabı üretebilmesini bekleyen koşullu uyaranlar çemberinde bulur.

83 Habitus, evlilik stratejileri, üreme stratejileri veya iktisadi seçimler gibi nesnelci çözümlemenin ayrı "alt-sistemlere" tahsis edeceği farklı sahalardan çıkan pratiklerin *birleştirici ilkesidir*; eğer istenirse (Parsons'dan, Marx'ın yapısalcı okurlarına dek) nesnelciliğin, aralarında nesnel olarak kurulan dönüşüm ilişkilerinin veya yapısal homolojilerin gerçek ilkesini keşfedecek araçları sağlamadan yan yana dizdiği alanların "eklemlenmesinin" pratik olarak gerçekleştiği noktadır (Bu, yapıların ürettikleri ve kendilerini yeniden üretme eğiliminde olan habituslardaki tezahürlerine indirgenemeyecek nesnellikler olduğunu inkâr etmek anlamına gelmez).

gerçekten ondan kopmak değil; nesnelciliğin yapı ile pratik arasında, potansiyelden güncele, partisyondan icraya, özden varoluşa ilişkiyi kurarken öznelciliğin yaratıcı insanının yerine bir doğa tarihinin ölü yasalarına tabi bir insanı koyduğunda mahkûm olduğu toplumsal yasalar fetişizmine düşmektir. *Ens realissimum* [en gerçek varlık – e.n.] olarak değerlendirilen *birey* eleştirisinin bireyi sadece hipostaz halindeki yapının bir yan etkisine çevirdiğini ve nesnel ilişkilerin, insan eyleminin ürünleri olan yapılara, kendi yasalarına göre gelişme ve diğer kaynakları belirleme veya üstbelirleme gücünü vermelerini sağlayan, nesnel ilişkilerin önceliği iddiasının haklılığını gördükten sonra öznelcilik ile nesnelciliğin oluşturduğu ideolojik çiftin gücünü nasıl küçümseyebiliriz? Bu sorun yeni değildir ve dışsallık ile içsellik, çoğulluk ile tekillik karşıtlıklarını aşma çabası, her zaman epistemolojik bir engele çarpmıştır. Hâlâ tarih teorisine musallat olabilen bu engel, Engels'in çoğu kez yaptığı gibi, molekül haline indirgense bile, bir tür Brownvari hareket içinde başka moleküllere çarparak tekil tesadüflerin mekanik bileşimlerine indirgenebilecek nesnel bir anlam üreten bireydir.[84]

Nasıl ki dil ile basit icra veya önceden inşa edilmiş nesne olarak söz arasındaki karşıtlık, dildeki nesnel ilişkiler ile dil yetilerini oluşturan yatkınlıklar arasındaki karşıtlığı gizliyorsa, yapı ile yapının kavranmasına ve yeniden ifadesine ket vuran birey arasındaki karşıtlık da yapı ile habitusu oluşturan yatkınlıklar arasındaki diyalektik ilişkinin inşasına engel oluşturur. Eğer Amerikan antropolojisinin bir dönemine damgasını vuran "kültür" ve "kişilik" arasındaki ilişkilere dair tartışma, günümüzde kurgusal ve kısır görünüyorsa bunun nedeni, içinden çıkılmaz birey ve toplum çatışkısından kaçma çabasından doğmuş, bilimsel nesnenin aşırı gerçekçi ve tözcü temsilinin birbirini tamamlayan iki ürünü arasındaki, "*sui generis* gerçeklik" olarak kültür mefhumu ile "temel kişilik" gibi soyut-somut bir kavram arasındaki ilişki etrafında mantıksal ve epistemolojik yanıltıcılıklar bolluğu içinde örgütlenmiş

84 "Tarih öyle oluşur ki nihai sonuç her zaman, kendileri de bir dizi özel varoluş koşulundan oluşan çok sayıda bireysel iradenin çatışmasından çıkar; şu halde burada karşılıklı olarak birbirine karşı gelen sayısız güç, sonsuz sayıda güç paralelkenarı, buradan çıkan ve kendisi de bilinçdışı ve kör bir şekilde bir bütün gibi işleyen bir gücün ürünü olarak görülebilen bir bileşke –tarihsel olay–. Çünkü her bireyin istediği bir diğeri tarafından engellenir ve bundan çıkan da hiç kimsenin istemediği bir sonuçtur. Tarih buraya kadar doğal bir süreç gibi işler ve bütününde aynı hareket yasalarına tabidir" (F. Engels, Joseph Bloch'a yazılmış 21 Eylül 1890 tarihli mektuptan, *Lettres philosophiques*, Éditions Sociales, Paris, 1947, s. 124). "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama bugüne dek belirli, iyi tanımlanmış bir toplumda ***bütünsel bir planın kolektif iradesiyle değil***. Çabaları birbirine zıttır ve bu nedenle bu türden toplumlarda, ***tesadüfle*** tamamlanan ve ifade edilen ***zorunluluk*** hüküm sürer," (F. Engels, *Lettre à Hans Starenburg*, 25 Ocak 1894, *a.g.e.*, s. 132).

olmasıdır. Temel kişilik teorisi, en karikatürleşmiş ifadelerinde kişiliği, "kültürün" ("kalıplama" yoluyla elde edilen) minyatür bir replikası olarak tanımlar; bu, "sapkın" bireyler dışında toplumun tüm üyeleri için geçerlidir. Cora Du Bois'nın Alor Adaları'ndaki yerliler konusundaki ünlü çözümlemeleri, "kültür" ile kişiliğin karşılıklı olarak birbirlerinden çıkarsanabilir olmaları teorisinin sonucu olan tüm karışıklıkları ve çelişkileri örnekler. Aynı etkilerin aynı kişiliği ürettiği *postulat*ı üzerine kurulu etnolog inşaları ile "belirli kaderlere bağlı özgül etkenlerin" ürünü olarak "son derece bireyleşmiş" görünen dört özne hakkındaki kendi klinik gözlemlerini tüm gücüyle bir arada tutma kaygısıyla temel kişilik tecessümlerini bulmak için çırpınan psikiyatr, tutarsızlıklara ve tekziplere mahkûm kalır.[85] Bu şekilde, daha önce "Mangma'nın ne ölçüde tipik olduğunu belirlemek zordur. Tipik olsaydı toplumun varolmaya devam etmesi mümkün olmazdı" demesine rağmen, incelenen dört öznenin "en tipik" olanı Mangma'da "temel kişilik yapısına tekabül eden kişiliği" görebilmektedir. Güçlü bir süperegoya sahip ve edilgen olan Ripalda gibi, (uç noktada bir heteroseksüel ketleme kural olduğundan) "kadınlara karşı ketlenmesi olmadığı için en güçlü karakter oluşumuna sahip olan" ve "diğerlerinden bir şehirlinin bir köylüden farklı olduğu kadar farklı olan Fantan da "atipiktir." Nihayet, biyografisi her açıdan tipik olan Malekala, dinsel bir yenilenme hareketi başlatmaya çalışmış şöhretli bir kâhindir ve kişiliği, daha önce atipik olarak tanımlanmış olduğunu gördüğümüz Ripalda'nınkine yakınsamaktadır. Tüm bunların üzerine analist, "Mangma, Ripalda ve Fantan gibi kişiliklere her toplumda rastlanabileceğini" gözlemlemektedir. Bu eleştiriyi ifade eden Anthony F. Wallace,[86] modal kişilik mefhumunun, temel kişilik mefhumuna başvurmanın neden olduğu, farklılıklar (dolayısıyla istatistik) karşısındaki kayıtsızlıkla bağlantılı olan sonuçsuzluklardan kaçınmaya olanak sağladığını belirtmekte haklıdır. Ancak teorik bir inşanın geçerliliğini kanıtlamaya yönelik ölçme ve teyit tekniklerinin basit bir iyileştirmesi olabilecek şey, aslında bir nesne ikamesine neden olmaktadır. Dış baskıları kendi mantığına göre yeniden yorumlayarak dönüşen homeostatik bir sistem olarak kavranan kişiliğin *yapısı* üzerine bir varsayımlar sisteminin yerine, bir değişkenin, daha doğrusu bir değerler bileşiminin değerlerinin dağılımının merkezi eğiliminin basit bir tanımı geçmektedir. Böylece A. F. Wallace, Tuscarora yerli nüfusunda incelenen öznelerin sadece % 37'sinin 21 boyutla tanımlanan modal kişilik tipine sahip olduğu gibi totolojik bir saptama-

85 Bkz. C. Du Bois, *The People of Alor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1944.
86 A. F. Wallace, *Culture and Personality*, New York, Random House, 1965, s. 86.

ya varabilmiştir. Bağıntı arayışı veya faktör analizi bizi, ne ekonomik ve toplumsal olarak az farklılaşmış bir toplumda ne de tabakalaşmış bir toplumda aynı toplumsal sınıfın içinde, düzenlilikleri ortaya çıkaran kurallar sistemine götürebilir. Örneğin sınıf *ethos*unun inşası, *gösterge* olarak ele alınan istatistik düzenliliklerin okunmasıyla güçlendirilebilir, bunun için bu düzenliliklerin birleştirici ve açıklayıcı ilkesinin içlerinden tezahür ettiği düzenliliklere indirgenmesi gerekmez. Kısacası, mefhumun savunucuları, "temel kişilikte" doğrudan gözlemlenebilir bir "veri", yani belirli bir toplumun üyelerinin büyük bir kısmının paylaştığı bir "kişilik tipi" tanımlama şeklinden başka bir şey görmedikleri için, bilimin nesnesinin aynı gerçekçi temsili adına bu teoriyi istatistik eleştirinin imtihanına tabi tutanlara karşı mantıklı bir cevap getirememektedirler.

Bir sahip olmaya, olmuş olmaya, oldurmaya indirgenen varlık, habitus, kolektif tarihin ürünleri olan nesnel yapıların (örneğin dilin, ekonominin vb.) kendilerini, sürekli olarak aynı koşullanmalara tabi, dolayısıyla aynı maddi varoluş koşulları altında olan bütün organizmalarda (istenirse bunlara birey denebilir), kalıcı yatkınlıklar biçimi altında yeniden üretebilmeleri için gerekli telkin ve temellük çalışmasının ürünüdür. Bunun anlamı, sosyolojinin, aynı nesnel koşulların ürünü olarak aynı habitusu taşıyan tüm biyolojik bireyleri birbirine özdeş olarak ele almasıdır. Nesnel ilişkiler sistemi olarak toplumsal sınıf, bireyle veya *nüfus* olarak "sınıf"la (yani sayılabilir ve ölçülebilir biyolojik bireyler toplamı olarak) değil; aynı yapıların ürünü olan herkes için (kısmen) ortak yatkınlıklar sistemi olarak sınıf habitusuyla ilişkilendirilmelidir. Aynı sınıfın *tüm* üyelerinin (hatta aralarından ikisinin) aynı deneyimleri aynı sırada yaşaması mümkün değilse de aynı sınıfın tüm üyelerinin, aynı sınıfın başka herhangi bir üyesiyle tanık veya aktör olarak bu sınıfın üyeleri için en sık rastlanan durumlarla karşılaşma olasılığının yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Bilimin istatistik düzenlilikler biçimi altında (istihdam oranları, gelir eğrileri, ortaöğrenime erişim olasılıkları, tatile çıkma sıklıkları vb. şekilde) kavradığı ve belli bir toplumsal çevreye fizyonomisini veren şey, "kapalı" kariyerleri, ulaşılmaz "yerleri", "tıkalı" ufukları ile bir tür kolektif manzara, her zaman yakınsayan doğrudan veya dolaylı deneyimler aracılığıyla Leibniz'in dediği gibi bir tür "ihtimalleri tahmin etme" yani geleceği nesnel olarak öngörme sanatını, kısacası etkililiklerinin en gizli ilkesi olan o gerçeklik veya gerçeklikler duygusunu telkin ederler.

Doğrudan algılandığı (*intuitus personae*) gibi toplumsal olarak da tanındığı ve tanımlandığı (özel isim, tüzel kişilik, vb.) ve bir başkasına indirge-

nemez bir toplumsal güzergâhla tanımlandığı ölçüde sosyolojik söylemden hiçbir zaman tamamen dışlanamayacak olan organik bireylik, habitus ve sınıf arasındaki bağıntıları tanımlamak için, en azından metaforik olarak, bazen bilinçdışı mefhumunu kullananların örtük bir biçimde yaptığı gibi, transandantal idealizmin mantığına başvurulabilir. Habitusu, aynı grubun veya sınıfın tüm üyelerinin paylaştığı ve her tür kavrayış ve nesneleştirmenin koşulu olan içselleştirilmiş yapılardan, algı, anlama ve eylem şemalarından müteşekkil, öznel ama bireysel olmayan bir sistem olarak değerlendirmekle, pratiklerin nesnel uyumu ve dünya görüşlerinin birliği, tekil bakış açılarının ve pratiklerin kusursuz kişi-dışılığı ve yer değiştirilebilirliği üzerine kurulur. Ancak bu, Kant'a göre ampirik benin hiçbir özelliğini yansıtmayan tekil mekân sezgileri gibi, özdeş şemalara göre üretilen temsil ve pratiklerin hepsini kişidışı ve yer değiştirilebilir saymaktır. Aynı sınıfın farklı üyelerinin tekil habituslarını niteleyen ve bu habitusların toplumsal üretim koşullarına has homojenlik içindeki çeşitliliklerini yansıtan homojenlik içindeki çeşitliliği anlamak için, aynı grubun veya sınıfın üyelerinin, aynı temel yapıların içselleştirilmesinin ürünü olan habitusları arasında kurulan temel homoloji ilişkisini fark etmek yeterli olur. Leibniz'in dilinden konuşmak gerekirse bunun anlamı, bir grubun veya sınıfın dünya görüşünün, algı şemalarının özdeşliğiyle bağıntılı olan dünya görüşleri homolojisi kadar, tekil ama uyumlu bakış açılarından yola çıkarak geliştirilmiş tekil dünya görüşlerini ayıran sistematik farkları da varsaydığıdır.

Bizatihi doğuşunun mantığı, habitusu kronolojik olarak sıralanmış bir dizi yapı, aşağı sıradaki (dolayısıyla daha önce doğmuş) yapıları tanımlayan ve bu yapıları doğuran yapılandırılmış deneyimler üzerinde uyguladığı yapılandırıcı eylem aracılığıyla üst sıralardaki yapıları yapılandıran belirli bir dizi yapı kılar. Böylece, örneğin ailede edinilen habitus, okul deneyimlerinin (özellikle de pedagojik mesajın alınmasının ve özümsenmesinin) yapılandırılmasının esasını oluşturur. Kendisi de farklılaşan okul eylemiyle dönüşen habitus da daha sonraki tüm deneyimlerin (örneğin kültür endüstrisinin ürettiği ve yaydığı mesajların veya mesleki deneyimlerin alımlanması ve özümsenmesi) yapılandırmasının esasını oluşturur ve bu böyle yeniden yapılandırmadan yeniden yapılandırmaya doğru gider. Çokdeğişkenli bir çözümlemenin, mantıksal olarak yer değiştirebilir ölçütlerin kesiştirilmesiyle ayırt edip kesinleştirebileceği deneyimler, belirli türden bir aile yapısında deneyimlenen sınıf kökeni etrafında örgütlenen *sistematik bir biyografinin* birliği içinde bütünleşirler. Bireyin tarihi hiçbir zaman sınıfının veya grubunun kolektif tarihinin

belirli bir özgülleştirmesinden başka bir şey olmadığı için bireysel yatkınlıklar sistemlerinde, sistematik olarak onları ayıran farklılıklar etrafında örgütlenen ve sınıfın içindeki veya dışındaki konumlar ve güzergâhlar arasındaki farklılıkları ifade eden, sınıf veya grup habitusunun yapısal çeşitlemeleri görülebilir. "Kişisel" tarz, yani ister pratik ister eser olsun, aynı habitusun tüm ürünlerinin taşıdığı o belirli iç, ortak bir tarza gönderme yapsa da Hegel'e göre "üslubu" olmayan Fidias gibi, sadece uyumla değil, "üslubu" oluşturan farklılaşmayla da, bir sınıfa veya bir döneme has bir *tarz*a nazaran düzenlenmiş ve bazen kodlanmış bir *sapma*dan başka bir şey değildir.

YAPILARIN BEDENE KATIŞTIRILMASI

Pedagojik çalışma, özgül ve özerk bir pratik olarak tesis edilmediği takdirde ve anonim ve yaygın bir pedagojik eylemi, özelleşmiş fail veya özgül an olmaksızın sürdüren, sembolik olarak yapılandırılmış tüm bir grup ve çevre olduğu sürece pratiğe hâkimiyeti tanımlayan *modus operandi*'nin esası, söylem düzeyine çıkmadan, pratikte, pratik halde aktarılır. "Modeller" değil, başkalarının eylemleri taklit edilir. Bedensel *hexis,* bir dizi toplumsal değer ve anlamla yüklü olduğu ve tüm bir alet ve beden teknikleriyle bir arada gittiği için hem tekil hem sistematik olan duruş şeması olarak, doğrudan motor fonksiyonlara konuşur. Bütün toplumlarda çocuklar, onların gözünde bir yetişkini yetkin kılan her şeyi gözler önüne seren hareketlere veya duruşlara özellikle dikkat ederler: Her seferinde bir ses tonuyla, bir söylem biçimiyle, –nasıl olmasın ki– tüm bir bilinç içeriğiyle bağdaşan bir yürüyüş, başın bir duruşu, bir dudak bükme, oturma, alet kullanma tarzları. Ancak bu şemaların bilinçten ve açıklamadan geçmeden pratikten pratiğe gidebilmeleri, habitusun edinilmesinin deneme yanılma yoluyla mekanik bir öğrenmeye indirgenmesi anlamına gelmez. Yinelenen denemelerle, öngörülebilir ilerlemelere göre aşama aşama öğrenilen tutarsız bir sayı grubundan farklı olarak bir dizi daha kolay kavranır çünkü tek tek ele alınan sayıların bütününü mekanik olarak akılda tutmayı sağlayan bir yapı barındırır. İster özdeyişler, tekerlemeler, şarkılar, şiirler, bilmeceler veya oyunlar gibi söylem söz konusu olsun; ister aletler, ev veya köy gibi nesneler, ister armağan mübadelesi, ayin veya cirit vb. gibi pratikler. Kabiliyeli çocuğun öğrenmesi için sunulan malzeme, pratik olarak tutarlı az sayıdaki ilkenin sistematik bir uygulamasının ürünüdür;[87] yani bu son derece bol malzeme içinde tematik olarak temsil edil-

87 Yazısız toplumların, etnologu büyüleyen yapısal oyunlara özel bir eğiliminin olması bazen, Marcel Maget'nin dikkatimi çektiği gibi, hatırlama teknikleri kullanma amaçlıdır. Kabiliye'de (Ait Hi-

mese de bütün bu anlamlı dizilerin *nedeni* yakalanabilir ve aynı nedene göre düzenlenmiş pratikleri doğuran bir ilke altında toplanabilir.[88]

"Bir kavramın oluşumu veya uygulanması, tikel örneklerde içerilen ortak ilişkilerin veya unsurların bilinçli bir zaptını gerektirmez"[89] bakış açısıyla yapılan, öğrenmeye dair deneysel çözümlemeler, sistematik yatkınlıkların sistematik ürünlerinin, yani pratiklerin ve eserlerin, kendi sistematik yatkınlıklarını üretme eğiliminde olmalarına neden olan süreçleri anlamaya olanak sağlar. Nesnel olarak temellendirilmiş ancak keyfi isimlerle gruplanmış sembol dizileri –Çin harfleri– (Hull) veya temsil edilen nesnelerin rengini, doğasını ve sayısını eşzamanlı olarak çeşitlendiren resimler (Heidbreder) gösterilen deneklerden sınıflandırma ilkesini ifade edemeyenler, "rastlantısal olarak düşünselerdi elde edeceklerinden daha yüksek skorlara ulaşmışlardır: "Bazı denekler [...] gerekli açıklamalar ifade olanakları dâhilinde olsa da nasıl bir gidiş izlediklerini söyleyemeseler de yeni örnekleri adlandırma becerisini elde etmişlerdir [...] Bu çalışmalar [...] failler sürecin bilincinde olmadan, karmaşık yönlendirici (*guiding*) ilkeler oluşturulabildiğini, sabitlenebildiğini ve kullanılabildiğini göstermektedir. Elbette ki denek, isimlerle somut şekillenmeleri birbiriyle bağdaştırmak için gerekli somut malzemenin ve çabanın bilincindedir. Ama bilincinde olmadan daha genel adlandırma tarzları geliştirir.[90] Albert B. Lord'un *guslar*'ın, yani Yugoslav ozanın yetişmesini incelediği çalışmasında sunduğu, yapılandırılmış bir malzemenin, doğal ortamda edinilmesi konusundaki çözümlemesi, deneyin sonuçlarıyla tam bir uyum halindedir. Ozanın "sanatı", "formüler yöntem" denilen şeye, yani "*formülleri*", "belirli bir düşünceyi ifade etmek için aynı metrik koşullarda düzenli olarak kullanılan"[91] (örneğin Homeros'ta kullanıldığı şekilde sıfat) kelime sekanslarını birleştirerek doğaçlama yapma kabiliyetine pratik hâkimiyet ve temalar, epik anlatının ortak noktaları, sadece aşinalıkla, "şiirleri duya duya"[92] ve çömezlerde bunları edinme ve daha sonra şu veya bu formülü veya formül

chem, Tizi Hibel) ailelerin köydeki dağılımının yapısıyla mezarlıktaki dağılımın yapısı arasındaki çarpıcı homoloji, elbette geleneksel olarak anonim olan mezarların kime ait olduğunun bulunmasını kolaylaştırmaktadır (Yapısal ilkelere, açıkça konan işaretler eklenir).

88 Saçmalığı, nesnelci yapısalcılığın en aşırı biçimlerini bile affettirmeye yeten sahte Diltheyci gevezeliklerde bir gedik açmak amacıyla, bu tür bir edinimi basit bir deneme yanılmayla yetiştirmeden ayıran şeyleri anlamak için pratik anlamadan söz edilebilir.

89 B. Berelson ve G. A. Steiner, *Human Behavior*, New York, Harcourt, Barce and World, 1964, s. 193.

90 Leeper'dan alıntılayan B. Berelson ve G. A. Steiner, *a.g.e.*

91 A. B. Lord, *The Singer of the Tales*, Harvard University Press, Cambridge, 1960, s. 30.

92 *A.g.e.*, s. 32.

kümesini belirli bir amaçla kullanma bilinci oluşmadan edinilir.[93] Ritme dair veya metrik sınırlamalar melodi ve anlamla aynı zamanda ve farkında olunmadan içselleştirilir.

Çömezin "sanatın" ve yaşama sanatının, taklit edilen eserlerin veya pratiklerin üreticisinin de tanımadığı ilkelerini farkında olmadan ve bilinçsizce basit bir aşinalıkla edindiği öğrenme ile öteki uçta, tavsiye ve reçetelerle açık ve doğrudan iletim arasında, her toplum, kendiliğindenlik görüntüsü altında, pratik hakimiyetin şu veya bu biçimini iletmeye meyilli *yapısal egzersizlerden* müteşekkil telkin biçimleri öngörür:[94] "törensel dil duygusunu" sınava tabi tutan, bilmeceler ve ritüel atışmalar ve çoğu kez iddia, meydan okuma veya dövüş (ikili veya grup halindeki mücadele mantığına göre yapılandırılmış tüm oyunlar, erkek çocukların "-mış gibi yaparak" şeref stratejilerini üreten şemalar ortaya koymalarını talep eder. Çocuklara haberci özelliklerini sağlayan şey, hediye mübadelelerine ve bunların inceliklerine gündelik olarak dâhil olmalarıdır:[95] hitabet etkileriyle. Törensellikleriyle, stratejileri, törensel stratejileri ve törenleri stratejik kullanımlarıyla erkekler meclisindeki tartışmaların sessizce gözlemlenmesidir. Nesnelci akrabalık ilişkilerinin yapılandırılmış uzamını her yönde kat etmeye götüren akrabalık etkileşimleridir ki bunlar kimi zaman öyle tersine çevrilir ki kendisini babasının erkek kardeşine göre yeğen olarak algılayan ve öyle davranan birisi, kendisini erkek kardeşinin oğluna göre amca olarak algılar ve öyle davranır ve böylece belli bir konuma bağlı yatkınlıklar sisteminden, tersyüz edilmiş ve simetrik konuma geçmeye olanak sağlayan dönüşüm şemalarını edinir. Konumların yer değiştirebilirliğinin ve mütekabiliyetinin olduğu kadar sınırlarının da duyusunun edinilmesini sağlayan, dilbilgisi ve söz dağarcığının yön değiştirmeleridir; *cinsiyete dayalı işbölümü* ile *cinsel işbölümü* şemalarının birbirinden ayrılmaz biçimde içselleştirilmesi için fırsatlardan biri de birbirini karşıt şekilde tamamlamaları içindeki simetrisizlikleriyle, anne ve baba arasındaki ilişkilerdir.

---

93 *A.g.e.*, s. 24.

94 Aslında burada olduğu gibi diğer yerlerde de açıkça ve doğrudan telkin amaçlı düzenlendikleri ölçüde farklı pedagojik eylem türleri, birbirini tamamlar ve pratikte birbirlerinden ayrılamazlar. Her tür eğitimi, çarpık ve bozuk bir doğanın düzeltilmesi veya daha doğrusu ıslahı olarak temsil ettiği ölçüde, dünyanın doğrudan deneyimi yerine toplumsal olarak düzenlenmiş deneyimler koyma eğilimindeki bir toplumda doğal eğitim gibi bir şey hayal etmek kadar yanlış bir şey olamaz: "Ağaç yaşken eğilir; bir kez kurudu mu kimse şekil veremez"; "eğik sopa için dedikleri gibi, kır gitsin, şekil veremezsin"; "baştan budamadığın ağaç, sana ihanet eder"; "kızını dövmeyen dizini döver".

95 Küçük erkek çocuklar özellikle kadın ve erkek dünyaları arasında aracı rolüne yapısal olarak yatkındırlar, ister kadınlara erkekler meclisindeki meseleleri aktardıkları, ister erkeklere aktarmak üzere kadınların sırlarını yakaladıkları zaman.

Çoğu kez aynı yapılara göre düzenlenen erken eğitimin ve özellikle de oyun ve törenin işlevlerinden biri de mitsel-ayinsel karşıtlıklara göre yapılandırılmış bir uzama dâhil olmaya götüren diyalektik ilişkinin kurulması olabilir. Kişinin kendi bedeniyle ilişkisi her zaman mitin dolayımındadır. Sadece bu anlamda, her toplum bu konuda taraf olduğu için, en temel, dolayısıyla en evrensel bedensel deneyimler, toplumsal olarak nitelenmiş ve böylece değişikliğe uğratılmıştır. Bunun anlamı, mekânsal sembolizm ile bedensel sembolizm arasındaki mütekabiliyetlere dair farklı toplumsal oluşumların aldıkları konumlarda kaydedilebilen sabitelerin, sadece bu konum almalara *evrensel olarak dayatılan sahalara*, yani büyük bedensel işlevlere bağlı az sayıda temel duygulanımla ilişkili olmasıdır. Böylece aşağı yukarı evrensel olarak mekân ayrıştırmalarının çoğunun, dünyayı düzenleyen referans şemasını oluşturan insan bedeniyle analoji halinde tesis edilmelidir ki aynı zamanda bedensel deneyimin temel yapıları da nesnel uzamın yapılandırılmasının ilkeleriyle örtüşsün: içerisi ile dışarısı, alt ile üst, ön ile arka, yukarısı ile aşağısı, insan bedeninin parçaları veya çıkarmak veya sindirmek, girmek veya çıkmak vb. toplumsal olarak nitelenen bedensel hareketler için de geçerli olan ifadelerle tanımlanabilir (birçok dilde mekâna dair edatların isimlerden alınması, örneğin arka için sırt, ön için yüz, içerisi için karın kullanılması bunun kanıtıdır).[96] Böylece en gizli somatik tepkilerin (örneğin iç salgıların) içeriden bir bilimini sağduyuya havale etmedikçe birçok toplumda duyguların ifade edildiği dil ile bunlara tekabül eden somatik tezahürler arasındaki mütekabiliyet, ancak her duygununun, Freud'un histeri için ifade ettiği gibi "sözlü ifadeyi harfiyen kabul edip muhatabın metaforik bir şekilde belirttiği yürek sökülmesini veya tokat yemeyi gerçekmiş gibi hissedecek"[97] şekilde, toplumsal olarak bu duygulanımları veya duyguları içermekle tanımlanan bir durumda nesnel olarak kayıtlı acı veya hazzın algı-öncesi beklentisinden söz edilebilir. Her şey sanki etkin ve fiili ifadeler ketlendiğinde duygunun ve psikosomatik hastalığın başvurduğu "organların dilini" toplumsal dilde kayıtlı mitsel yapılar yönetiyor-

96 Mekânsal deneyimin yapılandırılmasının temel ilkeleri, fenomenolojik türden bir çözümlemeyle erişilebilir olsa da gözlem ve görüşmeler yoluyla elde edilen bilgiler, mekânsal deneyimin hareket veya hal duygusuyla bağlarının Kabiliye'deki durumuyla Avrupa ölçeğinde ve belki de evrensel ölçekte benzeştiğini görebiliriz. Böylece büyüklük kolları geniş açarak, küçüklük yumruğu sıkarak ifade edilir; küçük, başparmakla serçeparmak temas ettirilerek, hiç dişe vurulan bir tırnak darbesiyle; düz avuç içiyle; zor, bir yokuş gibi; kolay, akan bir su gibi. Bazılarına göre, ağız boşluğunun genişliğinden doğan kinestetik duygulanımların dolayımında, uzak ile yakın, ben ile sen, burası ile orası, küçük ile büyük arasındaki karşıtlıklar gibi fonetik sembolizmle mekânsal temsiller arasında kurulan ilişkiyi anlamak daha zordur.

97 S. Freud, I, "Studien über Histerie, d. Fraülein Elisabeth V. R...", *Samlitche Werke*, s.196.

muş gibidir. Genelde acıya veya heyecana bağlanan iç ve dış kalp rahatsızlıkları, ister göğüs kemiği altında yürek sıkışması, isten düşük veya yüksek tansiyon (solgunluk veya kızarıklık), taşikardi veya bradikardi, ister kan şekerindeki artış, bunlara tekabül eden bir dizi ifade bulunabilir. "Yüreği sıkışmak, daralmak, ağırlaşmak", "yüreğine oturmak", "kalbine inmek", "yüreği ağzına gelmek", "kan beynine sıçramak", "yüreği yerinden çıkacak gibi olmak", "kanı donmak" veya "kaynamak", "kanı tutuşmak", "kanına dokunmak", "kanı kurumak" vs. Mide veya bağırsağın etkinliklerinin ketlenmesi (hazımsızlık, kusma), ishal veya kabızlık, mide spazmı gibi sindirim sistemi belirtileriyle cinsel ketlenme arasında kurulabilecek ilişkiye şu ifadeler örnek gösterilebilir: "yutmamak, hazmedememek", "birinden midesi bulanmak", "kusası gelmek", "boğazı, göğsü, midesi sıkışmak", "sesi çıkmamak", "kalbi sıkışmak", "şişmek", vb. Berberi dili, daha az ayrışmış da olsa çok benzer mantıkta bir ifade cephanesine sahiptir, çoğu gözlemde fiziksel veya ruhsal acı hissi (büyük bir korku, büyük bir acı) çoğu kez yanlış bir yerde ifade edilir: "Tüylerim diken diken oldu", "ciğerim dağlandı", "içim yandı"; "yüreğim yayık gibi çalkalandı"; "karnım küp gibi şişti"; "karnımdan bağırsaklarım söküldü, düğüm düğüm oldu, büküldü"; kalbim titredi"; "yüreğim soldu"; "yüreğim, ciğerim söküldü"; "karnım sıkıştı" "karnımda bir düğüm oldu". Nasıl *ethos* ve zevk (veya *aísth sis*), gerçekleşmiş etik ve estetikse, aynı şekilde *hexis* de gerçekleşmiş, *bedene katılmış*, sürekli yatkınlık, konuşma, durma, yürüme ve böylece de *hissetme* ve *düşünme* tarzı haline gelmiş mittir; böylece tüm bir şeref ahlakı, bedensel *hexis*'te hem *sembolleşir* hem de *gerçekleşir*.

Eril ile dişil arasındaki mitsel-ayinsel mantığı oluşturan ve tüm değerler sistemini oluşturan karşıtlıklar, gördüğümüz gibi bedenin hareketlerinde ve jestlerinde, dik ile eğri (veya eğik), güven ile çekingenlik arasındaki karşıtlıkta buluşur. "Kabiliyeli fundalık gibidir, bükülmektense kırılmayı yeğler." Şerefli adamın adımı kararlı ve kesindir, bunun karşıtı, kararsızlık, tereddütle vaat (*awal amahmah*), taahhüt korkusu ve sözünü tutmada güçsüzlük belirten gidiştir (*tikli thamahmaht*). Aynı zamanda ölçülüdür: "ayakları kıçına vuranın", "büyük adımlarla yürüyenin", "dans edenin" acelesine –koşmak havai ve dengesiz bir davranıştır– olduğu kadar, "ayağını sürüyenin" aşırı yavaşlığına da karşıdır, sadece kadınların "eteği sürünür", erkekler "eteklerini sürümezler." Gidişi, nereye gittiğini ve engellerle karşılaşsa da zamanında oraya varacağını bilen birinin gidişidir; kuvvet, kararlılık ve azim ifade eder. Yiğit erkek, kabul ettiği ve yöneldiği kişiyi şereflendirerek karşılar ve yüzüne bakar; her zaman uyanıktır çünkü her zaman tehdit altındadır, etrafında olup

bitenleri kaçırmaz; havada dolanan veya yere saplanan bir bakış, grubunda hiçbir sorumluluğu olmadığı için korkacak hiçbir şeyi olmayan sorumsuz bir adamın bakışıdır. Kadından ise tersine, hafifçe eğilip, gözlerini indirerek, özellikle de *thacma'th* önünden geçmek zorundaysa ayağının bastığı yer dışında hiçbir yere bakmayarak gitmesi beklenir. Gidişinde, ayak yere sıkı bastığında görülen kalça hareketi olmamalıdır; elbisesinin üzerinde her zaman, sarı, kırmızı ve siyah çizgili dikdörtgen kumaş parçasını (*thimehremth*) geçirmeli ve başörtüsünün kayarak saçlarını göstermesine izin vermemelidir. Kısacası kadınlara has erdem, *lahia* (edep, ihtiyat, ağırbaşlılık) tüm kadın bedenini aşağıya, toprağa, içeriye, eve, çekerken eril mükemmeliyet, *nif,* yukarıya, dışarıya, öteki erkeklere yönelik bir hareketle olumlanır.

Eril, *merkezkaç* kuvvet ile dişil, *merkezcil* kuvvet arasındaki karşıtlık, iki cinsin ("ruh" kelimesinden kaçınırsak) kendi "psişizm"leriyle yani bedenleriyle ve daha kesin söylemek gerekirse cinsellikleriyle sürdürdükleri ilişkinin temelinde yatar. Eril değerlerin tahakkümü altındaki tüm toplumlarda –ki Avrupa toplumları da erkeği siyasete, tarihe veya savaşa, kadını ise yuvaya, romana ve psikolojiye adadıklarından istisna değildirler– olduğu gibi, cinsellikle eril ilişki, *yüceltme* ilişkisidir. Tören ve şeref sembolizmi, hem cinselliğin doğrudan ifadelerini reddetme hem de eril yiğitlik biçimi altında tezahürlerini cesaretlendirme eğilimindedir: tüm doğrudan ve dolaylı tanıklıklar, cinsel ilişkide erkeğin kadın orgazmı konusunda ne bilinci ne kaygısı olduğunu ve *eril gücünün* teyidini uzatmada değil tekrarda aradığını gösterir. Cinsel yiğitlik çabası ve iktidarsızlığın neden olduğu utanç, hem korkulan hem küçümsenen kadın gevezeliği yoluyla grubun bakışının mahremiyetlerine duhul ettiğini ve cemaatin erkeğin *nif*'i konusundaki değerlendirmesinin sadece erkekliklerinin kamusal teyidiyle sınırlı olduğunu bilmiyor olmadıkları düşünülmezse anlaşılamaz. Ve aslında Erikson'la birlikte, eril tahakkümün "kadınların sözlü bilincini sınırlama"[98] eğiliminde olduğu söylenebilir, ancak burada anlaşılması gereken, cinsel söylemin kadınlara yasak olduğu değil –aksine cinsel şeylerden çok daha uzun ve çok daha fazla konuşurlar– kadınlar arasındaki konuşmaların kayıtlarının çözümlemelerinin de gösterdiği gibi; kadın söylemi, kadınların cinsel "çıkarlarının" saldırgan ve utanç verici bir eril tapınmadan dışlandığı yiğitlik ve erkeklik gibi eril kategorilere göre yapılanmıştır.

98 E. H. Erikson, "Childhood and Tradition in Two American Indian Tribes", *The Psychoanalytic Study of the Child*, New York International Universities Press, 1945, c. 1, s. 319-350 (*Personality* içinde yeniden gözden geçirilmiş ve basılmış, Clyde Klukhohn ve Henry A. Murray, [yay. haz.] Alfred A. Knopf); aynı zamanda bkz. *Childhood and Society*, W. W. Norton, New York, 1950, s. 109-186.

Böylece kamusal ve yüceltilmiş eril cinsellik ile gizli ve deyim yerindeyse (Erikson'un söylediği gibi "evrensel cinsel davranış biçimi[99] ütopyası"na, yani "tam orgazm mütekabiliyeti"ne referansla) "yabancılaşmış" dişil gerçeklik arasındaki karşıtlık, kamusal siyaset veya dinin dışadönüklüğü ile özel psikoloji (burada aldığı şekil cinsel dedikodudur) ve esasen erkek partnerlerin bedenini ve "ruhunu" ehlileştirmeyi hedefleyen ayinlerden oluşan büyünün içedönüklüğü arasındaki karşıtlıkla örtüşür.

Dünyanın büyübozumunun büyübozucu ürünü psikanaliz, mitsel olarak üstbelirlenmiş bir anlam sahasını olduğu şekilde tesis etmeye yönelirken, kişinin kendi bedenini ve ötekinin bedenini algılama kategorilerini sadece cinsel olarak ele almanın naiflik olacağını unutur ve unutturur. Kadınların görüşmeler sırasında tutmaya çalıştıkları gülüşleri ve çömleklerdeki veya halılardaki süslemelerin, duvar resimlerinin, grafik sembollerin yorumları, bu kategorilerin bazen çok somut ve çok açık bir biçimde iki cins arasında biyolojik olarak tanımlanmış özellikler arasındaki karşıtlığa dayandıklarını gösterse bile. Aynı şekilde, dünyayla ve bedenle ilişkiyi sembolik olarak manipüle etme yoluyla dünyaya ve bedene, Melanie Klein'ın deyişiyle, coğrafyanın veya daha doğrusu kozmolojinin tikel hali olan bir "bedensel coğrafya" dayatmayı hedefleyen bir düzen sağlayan binlerce telkin eylemine "cinsel eğitim" adını vermek de naiflik olur.[100] Sembolik olarak penis ve vajina arasındaki karşıtlıkta cisimleşen mitsel-şiirsel pratiğin tüm temel karşıtlıklarını deneyimlemenin en dramatik fırsatını sunan, baba ve anneyle veya babanın bedeni ve annenin bedeniyle ilksel ilişki, ancak biyolojik olarak değil mitolojik olarak cinsiyetlenmiş nesnelerle tesis edildiği ölçüde dünyanın ve benin ve her türlü homoseksüel ve heteroseksüel ilişkinin yapılanma ilkelerinin edinilmesinin temelinde bulunabilir.

Psikanalizin özel önem atfettiği, bedensel yüzeyler veya deliklerin cinsel "olgunlaşması"nın hızlanması veya yavaşlaması, bedene uygulanırken görünür yüz ile gizli veya utanç verici bölgeleri, sunulabilir ve uygun bir yüz ile düşmanca ve uğursuz bir yüzü, bir yanda alın, gözler, bıyık ve sakalla yüzü, diğer yanda sırtı, kulakları karşı karşıya getiren kültürel *diakrisis*in çok sayıdaki etkisinden biridir. Hürmet yüz yüze bakarak, hor görme sırt çevirerek ("kıçıma anlat") veya kısaca omuz silkerek ve memnuniyet el çırparak belirtilir, ölüyü mezarlığa götüren erkeklerse ellerini arkalarında kavuştururlar.

---

99 Cinsel davranış biçimi; orijinal metinde *genitalité*, İngilizce *genitality* – e.n.

100 M. Klein, *Essais de psychanalyse*, (çev. M. Derrida), Payot, Paris, 1967, s. 133, dipnot 1 ("Géographie du corps maternel"), s. 290, dipnot 1.

Tarafsız bölgeleri birbirine karşıt kılan aynı keyfi bölmedir: yani *grosso modo* elle veya dudaklarla dokunulabilenler ve gösterilebilenler (büyük bir saygı göstergesi olarak alından, –karşılıklı ve eşitler arasında– omuzdan, –erkekler arasında karşılıklı kadından erkeğe tek taraflı– avuç içinden öpme) ile cinsel olarak işaretlenmiş, dolayısıyla çıplaklık tabusuyla malul bölgeler, kısacası vücudun geri kalanı ve özellikle de cinsel bölgeler ve göğüsler, *thibbech*, erotik anlamlarla son derece yüklüdür (Halbuki göğüs, *thabbucht*, *abbuch*'un, penisin dişil küçültme eki olmasına rağmen anneliği ve bebek emzirmeyi ifade eden nötr bir terimdir, dolayısıyla erkekler tarafından veya erkeklerin önünde rahatça telaffuz edilir).

Bedensel deneyimin tüm sembolik manipülasyonları, örneğin giriş ve çıkış hareketleri gibi mitsel olarak yapılanmış bir uzamdaki yer değiştirmelerle gerçekleşenler, büyük bir mantıksal gevşeklik pahasına, cinsel işbölümünde iki cinsin karşıt ve tamamlayıcı eylemlerini ve hallerini aynı kavramlar altında kapsayarak bedensel uzam ile kozmik uzanın bütünleşmesini dayatma eğilimindedirler: örneğin dışarıya, tarlaya, pazara doğru, üretime ve ürün dolaşımına doğru hareket ile içeriye ve emek ürünlerinin tüketilmesine ve biriktirilmesine yönelik, iki cinsin cinsel işbölümündeki, yani cinsel edimdeki karşıt ve tamamlayıcı eylemlerini ve hallerini simgeler; ama aynı zamanda kendi üstüne kapalı ve dışarıya uzanan eril beden ile kaçınılmaz olarak kirlenen, aynı açıklıktan girilip çıkılan, karanlık, nemli, yiyecek, alet ve çocuk dolu eve benzeyen dişil beden arasındaki karşıtlıkla biyolojik ve toplumsal yeniden üretim işbölümü de buna dâhildir.[101]

Erken eğitim, bedene çağrıştırıcı muamelesi yapar. Değerleri, sembolleri, "sanat"ın, düşünümden ve teoriden vazgeçen saf pratiğin düzeyine getirmek için, Pascal'ın kullandığı anlamıyla "aptallaştırır". Kültürün, İngilizce anlamıyla *cultivation*'ın, yani kültürün *bedene dâhil edilmesinin* koşulu olan insan doğası özelliğinin, "şartlanmanın" olanaklarından faydalanır. Beden her zaman düşünür: Kendisine rüyayla birlikte hayali bir özgürlük vermesi, uykuda bile uygulamaya devam ettiği ve tatmini *geciktirmeyi* sağlama eğilimindeki kontrolleri unutturmamalıdır. Pedagojik emeğin işlevi, vahşi bedenin ve özellikle de herhangi bir anda hemen tatmin isteyen asosyal Eros'un yerine, "alışmış", yani zamansal olarak yapılandırılmış bir beden geçirmektir: anında veya doğrudan duyusal hazlardan o anda vazgeçiş karşılığında ge-

101 Bkz. E. H. Erikson, "Observations on the Yurok; Childhood and the World Image", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, University of California Press, cilt 35, sayı 10, 1943, s. 257-302.

ciktirilmiş ve farklı hazlar vaat eden ve dayattığı tüm bastırmaların ve sınırlamaların karşılığını prestij olarak ödeyen pedagojik eylem ve pedagojik otorite, bu kalp akçeyi kabul ettirmek için habitusu, geciktirme ve çevirme, dolayısıyla hesap mantığına sokan zaman yapılarını kalıcı bir şekilde ve içerikten bağımsız olarak telkin eder. Bu kültürlü hazzın, faydacıların ahlaki formüllere ve ekonomistlerin de matematik formüllere döktükleri bir ekonomisi vardır. Organların işlevsel ihtiyaçları kadar, şartlı uyaranlarla başlatılan fizyolojik olayları, sembolik olaylara çevirerek fizyolojiyi toplumsallaştırmak, açlığı, nesnelerini ve saatini zevkin farklılaşmış ihtiyaçlarına göre seçen iştihaya veya ne yeri ne zamanı, ne sınırı ne freni olan kendiliğinden hüznü kolektif bir matem işine dönüştürmektir. Bunlar, Granet'nin dediği gibi "törensel saat her geldiğinde"[102] sırayla ve sırasında başlayacaktır ve yapıların tutarlılığının sağladığı ve olağanüstü kestirmeler sağlayan bir tür ilksel ad aktarmasıyla, kültürel bir örfün yapılarını telkin etme biçimleridir. *Pars totalis*, her bedensel teknik *pars pro toto* paralojizmiyle işlemeye, dolayısıyla (hatıraları çağrıştırır veya ruh çağırır gibi) parçası olduğu tüm sistemi çağrıştırmaya yatkındır. Eğer tüm toplumlar (ve Goffman'ın deyişiyle, bir "kültürsüzleştirme" ve "yeniden kültürlenme işini başarmayı isteyen tüm "totaliter kurumlar"), zihinsel ve bedensel *duruş*, *hal* ve *tavır*ların en önemsiz görünen ayrıntılarına bu denli büyük önem veriyorlarsa bunun nedeni, bedene bir hafıza olarak ele almakla, ona kısaltılmış ve pratik bir biçim altında yani hatırlamaya yardımcı [mnemoteknik – e.n.] olarak kültürel örfün temel ilkelerini sağlamalarıdır. Bu şekilde bedene dâhil edilen, bilincin erişimi dışında kalır, yani açıkça gösterme ve irade ve kararlılıkla değiştirme alanının dışında. Hiçbir şey, "dik dur" veya "bıçağı sol eline alma" kadar önemsiz buyruklar yoluyla tüm bir siyaseti, bir metafiziği, bir etiği, bir kozmolojiyi telkin edebilen örtük bir pedagojinin gerçekleştirdiği dönüştürme işlemiyle bedenleşmiş, bedene dâhil edilmiş değerlerden daha yeri doldurulamaz, taklit edilemez, ifade edilemez ve silinemez ve dolayısıyla kıymetli değildir. Pedagojik aklın tüm kurnazlığı, önemsiz olanı talep etme görüntüsü altında esası çekip almakta yatar. Örfün bedene

102 "Ailenin üzüntüsünü ifade etmenin *törensel saati* geldiğinde ve koro şefi işareti verdiğinde akrabalar sırasıyla ve sırasında dövünüp ağlamaya başlıyorlar. Hepsinin "bütün uzuvları harekete geçiyor" ve hepsi "kaygıyı azaltmak ve acıyı dindirmek için" ses veriyorlar. Mevtayla yakınlıklarını gösteren bir ritimde ve sayıda dövünüp ağlıyorlar –erkekler sağ kollarını kaldırıp sıçrayarak– kadınlar göğüslerine vurarak ama ayaklarını yerden kaldırmadan, oğullar yeni doğmuş bebekler gibi viyaklayarak, uzak akrabalar ise üç perdeden sonra uzayıp susacak bir inilti halinde" (M. Granet, *La Civilisation chinoise*, Albin Michel, Paris, 1929, s.392, vurgular bana ait). Aynı zamanda bkz. "Le Langage de la Douleur d'aprés le ritüel funéraire de la Chine classique", *Journal de Psychologie*, Şubat 1922, s. 97-118.

dâhil edilmesi, kurulu düzene itaatin en "doğal" olduğu için en iyi saklanmış ama aynı zamanda en görünür tezahürünü oluşturan saygı şekillerini ve şekle saygıyı elde ederek, Raymond Ruyer'in "yanal olasılıklar" adını verdiği şeyi, yani genelde "çılgınlık" adı verilen ve çılgınlığın geçer akçelerinden başka bir şey olmayan şeyleri yok etmesidir. Eğer *nezaket* tavizleri her zaman *siyasi* tavizler içermeseydi gruplar ve kurumlar onlara bunca değer atfeder miydi? Spinoza'nın "devletin bizi kendi kullanımı için ve kendisini muhafaza etmeye izin vermek üzere şekillendirdiği"[103] şartlanmasının ürettiği "sürekli irade"yi tanımlamak üzere kullandığı *obsequium* terimi, her grubun üyelerinden beklediği (özellikle de atama durumlarında) kamusal tanıma tanıklıklarını; yani her grupta birey ile grup arasında oluşan mübadelelerde bireyin getirmek zorunda olduğu sembolik katkıları tanımlamak için de kullanılabilir. Çünkü armağan mübadelesinde olduğu gibi, mübadelenin kendisi amaç olduğu için grubun talep ettiği haraç genelde hiçbir şeydir. Yani yapılması "bedelsiz" olan ve "doğal olarak" istendiği düşünülen ("Bunu yapmakta ne var", "En azından...", "Nesi eksilir...") bu nedenle de yapmaktan kaçınmanın bir ret veya meydan okuma gibi görüldüğü ve bunları dayatan düzenin örfüne ihanet etmek için en uygun formalitelere ve formalizmlere tartışmasız boyun eğme seçimi ancak, olası olmasa da daha en baştan zihinsel sınırlama ve ironik ikiye bölünme şüphesiyle karşılaşan koşulsuz bir tanıma ilanı olarak görülebilir. Nezaket kuralları adı verilen şeye pratik hâkimiyet ve özellikle de (örneğin bir mektubun sonunda) eldeki formüllerin her birini olası alıcı sınıflarına göre ayarlama sanatı, belirli bir siyasal düzenin örtük aksiyomlarını oluşturan bir karşıtlıklar kümesine örtük hâkimiyeti, dolayısıyla tanınmasını-tanımazdan gelinmesini varsayar. Örneğin söz konusu örnekte saygı gösteren bağlılığı çağıran erkeklerle, selamları veya duyguları çağıran kadınlar arasındaki karşıtlıklar, kişisel veya özel olan ile kişi-dışı olan (idari mektuplarda veya iş yazışmalarında olduğu gibi) arasındaki karşıtlığı ve üstler, eşitler ve astlar arasındaki hiyerarşik karşıtlık. Bu, Schütz ve devamındaki etnometodologlar gibi, "kesin gözüyle bakılanın" (*taken for granted*) alanını, *biçimsel ve evrensel* bir önvarsayımlar kümesine indirgemek naif ve yanıltıcı olur: "Ötekilerin var olduğuna, benim onlara etki ettiğim gibi onların da benim üzerimde etkisi olduğuna, aramızda –en azından bir ölçüye kadar– karşılıklı iletişim ve anlayış kurulabileceğine kesin gözüyle bakıyorum, bütün bunlar bir işaretler ve semboller sistemi içinde ve benim eserim olmayan toplumsal kurumlar

103 A. Matheron, *Individu et Société chez Spinoza*, Editions de Minuit, Paris, 1969, s. 349.

ve bir örgütlenme çerçevesinde gerçekleşiyor."[104] Aslında nezaketin, günlük hayatın, eğitimin otomatizm haline indirgediği, görünürde en önemsiz edimleri, üzerindeki nüfuzu aracılığıyla kör edici ve fark edilmeyen bir aşikâr olma halinde dayatılan şey, kültürel bir örfün ve siyasal bir düzenin en temel ilkeleridir.

KURAL YANILSAMASI

Ahlak ve hukukun aşkın ve soyut normu, ancak pratiklere pratik halde musallat olmaktan vazgeçtiğinde kendisini açıkça ortaya koyabilir. Etiğin, pratiğin ilkelerinin açık sistematik hale getirilmesi olarak ortaya çıkışı, *ethos*un kriziyle çakışır ki bu kriz de nesnel olarak sistematik olan yapma ve olma biçimlerinin nesnel karşı karşıya gelmesiyle bağıntılıdır. En temel ilkeler, ancak kendiliğinden oldukları takdirde örtük bir halde kalabilirler. Öğretilebilir olup olmadığı sorulduğu andan itibaren, yani farklı kusursuzlaşma şekillerinin karşı karşıya gelmesi söylenmeden olanı söylemeye, başka türlüsü düşünülemez olanı haklı çıkarmaya ve tek olma ve yapma tarzı olarak yaşanmış olanı zorunlu-olma ve zorunlu-yapma olarak kurmaya, yani şeylerin doğasında kayıtlı görüneni, *phusei*yi yasanın örfi tesisi, *nomô* üzerine kurulu olarak algılamaya zorladıktan itibaren kusursuzluktan söz edilemez. Ve eğer, tarihsel olarak, gramer veya retorik gibi, başarıya ulaşmak için açık normlar üretmeye mecbur olan açık ve doğrudan bir telkin eylemi ortaya çıktığı andan itibaren, habitus ile "kural" arasındaki ilişkiler sorunuyla karşılaşıyorsak bu bir tesadüf değildir. Bu kurallar Chomsky'nin gramercilerin yaklaşımını yeniden ele alışıyla ve üretici gramer gibi teorik olarak müphem bir kavramın kullanımıyla öne sürülenin aksine, pratikte içkin şemalardan, pratikleri anlamak için kurulan modeller kadar uzaktırlar. İster sanat, ister ahlak, siyaset, tıp veya bilim (yöntemin kuralları düşünülürse) alanında açıkça formüle dökülmüş bir kurala itaate dayalı bir pratik kurma çabalarının tümünün, kuralları yerinde ve zamanında –Sofistlerin deyişiyle *kairos*– uygulanmasını veya bir reçeteler veya teknikler repertuarını *pratiğe dökmeyi* tarif eden kurallar sorununa, kısacası kaçınılmaz olarak habitusun devreye girdiği icra sanatına gelip dayanması anlamlıdır.

Her zaman törensel stereotipleştirme veya hukuki veya örfi düzenleme görünümünün arkasına saklanan stratejiyi gün ışığına çıkarmak kolaydır. Weber'in *Kadijustiz*'inde[105] olduğu gibi, töre hukukunda, önermelerin üretil-

---

104 A. Schutz, *Collected Papers. I, The Problem of Social Reality*, *a.g.e.*, s. 145.
105 *Kadijustiz*, kadı adaleti, Weber tipolojisinde keyfi ve düzensiz adalet anlayışını temsil eder – e.n.

diği esasen söylenmeyen ilkelerden geçmeden, doğrudan tikelden tikele, tekil kusurdan tekil yaptırıma giden en elverişsiz örneği ele alalım. Gerçekte örnek teşkil eden dolayısıyla önceden görmeye açık değerleriyle muhafaza ve emanet edilen içtihat kararları olarak adetler, her zaman yenilenen durumlara uyarlanan sonsuz sayıdaki pratiği üretmeye olanak sağlayan şemalardan oluşan küçük kümeyi gösteren habitusun örnek ürünlerinden biri olarak görünmektedirler. Belirli bir kusuru ilgilendiren uygun içtihat kararları bütünüyle, az sayıdaki basit ilkeden yola çıkılarak üretilebilirler ve pratiğin tüm sahalarına sürekli olarak uygulandıkça bunlara daha derinden hâkim olunabilir. Bir hırsızlığa verilecek cezanın ağırlığına yapıldığı koşullara göre karar vermek gibi: Ev ile diğer yerler (mesela camii) arasındaki, gece ile gündüz arasındaki, bayram günleri ile sıradan günler arasındaki karşıtlıklarda ilk seçenekler her zaman daha ağır cezaya çarptırılır. Hayali veya gerçek bütün vakalara hemen uyarlanabilecek yaptırımı üretmek için bu ilkeleri bileştirmek yeterli görünmektedir –örneğin diğer koşullar sabit tutularak hırsızlığın gece vakti bir evde mi, ki bu en ağırıdır, yoksa gündüz vakti uzak bir tarlada mı, ki bu en hafifidir– yapıldığına göre değişir.[106] Bu ilkeler herkes tarafından tanındığı ve uygulamaları çok yaygın ve otomatik olduğu için, ancak çalınan nesnenin önemi, koşulların ağırlaştırıcı veya hafifletici olmasını fark ettirmeyeceği kadar büyük olduğunda açıkça belirtilirler. Bu şekilde, örneğin Hanoteau ve Letourneux'nün aktardığı Ighil Imoula *kanunu*, "Hileyle veya cebirle bir inek, bir sığır veya bir katır çalan kişi, cemaate 50 real ve hayvan sahibine hayvanın bedelini ödeyecektir. Hırsızlık ister gece ister gündüz yapılmış olsun, ister evde ister dışarıda olsun, hayvan ister ev sahibinin ister başkasının olsun."[107] Aynı temel ilkelere, hırsızlıkla birlikte töre hukukunda önemli bir yer tutan kavgalar konusunda da rastlanır. Burada da ev ile başka yerler (örneğin bir evde yakalanan kişiyi öldürmek hiçbir kolektif cezaya tabi olmaz), gece ile gündüz, bayram günü ile sıradan bir gün, arasında fark vardır. Bunlara saldırganın ve kurbanın toplumsal statüsü (kadın/erkek, yetişkin/çocuk), kullanılan aletler ve yöntemler (haince, örneğin kurban uyurken veya yüz yüze) ve saldırının başarı derecesi de (basit tehdit veya eyleme geçiş) yeni anlamlara

106 Belirli bir grubun adetleri arasında yer alan ifadeler, olası içtihat kararlarının evreninde çok az yer tutar (aynı ilkelerden üretilen ve farklı grupların törelerinde kayıtlı ifadelerin toplamı bunun hakkında çok zayıf bir fikir verir). Farklı grupların (köy veya aşiret) töreleri karşılaştırıldığında aynı kusur için uygulanan yaptırımlarda farklılıklar görülecektir. Homojen ve sabit, yani öngörülebilir ve hesaplanabilir içtihat kararlarına dayanak olmak üzere üretilen tek bir açık normun uygulamalarında gözlemlenmeyecek farklılıklar, aynı örtük ilkenin pratiğe konulmasında görülebilir.

107 A. Hanoteau ve A. Letourneux, *a.g.e.*, cilt 3, s. 338.

bürünebilen karşıtlıklardır. Öyle görünüyor ki tüm töre kurallarını madde madde yeniden üretmenin ve hatta Kabiliye'deki şekliyle "hakkaniyet duyusuna" uygun içtihat kararlarının tüm evrenini üretmenin araçlarını edinmek için bu örtük aksiyomatiğin (örneğin bir kabahat gece işlendiğinde her zaman gündüzden daha ağırdır) temel önermelerini ve bunların bileşimlerinin (duruma göre iki önerme birbirine eklenebilir veya birbirini feshedebilir ki bu da kural mantığında ancak bir istisna olarak tanımlanabilir) yasalarını burada yapamayacağımız şekilde daha açıkça ortaya koymak yetecektir.

Sapir şöyle diyordu: "Avustralyalı bir yerli, şu veya bu kişiyi hangi akrabalıkla tanımlaması ve onunla hangi temel üzerinde ilişki kurması gerektiğini bilir. Ama davranışlarını yöneten genel yasayı biliyormuş gibi davranmaya devam etse de formüle etmesi çok zordur. Ve bir anlamda bilir. Bu, yaşanan ve yaşanabilir ilişkileri hissetmenin çok hassas, çok nüanslı bir yoludur."[108] Ve Durkheim'ın "sanatı" yani "teorisiz saf pratik olanı" çözümlerken önerdiği pratik hâkimiyetin işleyiş tarzının kusursuz bir tanımıdır: "Bir sanat, özel amaçlara ayarlı veya eğitimle aktarılan geleneksel bir deneyimin veya bireyin kişisel deneyiminin ürünü olan bir yapma tarzları sistemidir. Ancak eylemin üzerinde uygulandığı şeylerle ilişkiye geçerek ve kendi kendine uygulayarak edinilebilir. Kuşkusuz, sanatın düşünümle aydınlandığı olur ama düşünüm sanatın esas unsuru değildir çünkü onsuz da var olabilir. Ama her şeyin düşünülmüş olduğu bir sanat yoktur."[109] Gündelik stratejilerin esasında yatan *docte ignorance*in[110] [bilgisizliğin bilgisinin] kural terminolojisiyle değil, tüm toplumların kusursuzluğu tanımlamak için kullandıkları şekliyle, kâmil insanın hali ve halleriyle açıklanması yerinde olur. Zen dilinde dendiği gibi, bu "sanatsız sanat" en çok şeref ciritlerinde olduğu gibi, kuralla oynamanın oyunun kuralının parçası olduğu toplumsal olarak idare edilen olaylarda gerçekleşir. Eğer belirli bir grubun adamı olmak için gerekli saydığı tarzın en başarılı hali, formüle dökme çabasının bunu basit bir gidiş veya mekanik bir şeye indirgemesi yüzünden her zaman tanımlanamaz şeklinde tanımlanıyorsa bunun nedeni, gerçek virtüözlüğün kuralı, habitusun eksiklerini gidermeye yönelik bir çit veya çağrıştırıcı kılmasıdır. "Doğallığıyla" tanınması, Hegel'in gözlemlediği gibi, beceriyi veya Kabiliye'nin şeref dilinde *sarr*

---

108 E. Sapir, "L'influence des modèles inconscients sur le comportement social", *Anthropologie*, Editions de Minuit, Paris, 1967, s. 41.

109 É. Durkheim, *Éducation et Sociologie*, PUF, Paris, 1968 [1922], s. 68-69.

110 *De docta ignorantia*, Fr. *De la docte ignorance*, 1440 yılında teolog Nikolaus von Kues (Nicholas of Cusa) tarafından yazılan kitabın ismi. Yazar, Tanrı karşısında insanların yalnızca bu öğrenilmiş cehalete sahip olunabileceğini savunur – e.n.

"letafetini" niteleyen ve "ikinci bir doğa" olarak, yani yapının başarılı bir eseri olarak, aynı yapının ürünü olanların hepsine doğanın en doğal biçimi olarak gözüken, kişinin kendi bedenine büyülü hâkimiyetini sağlamasındandır.

Habitus teorisi, bilinçdışı kavramının etkisiyle gizlenen ve kurumlaşmanın etkileri ve şemalarının birbiriyle bağlantılarının açığa çıkarılması sorununun bir örneğini oluşturduğu bu hâkimiyete sembolik hâkimiyetin etkilerine gönderme yapan bir dizi soruyu ortaya çıkarır. Her ne kadar esasen habitusa dayanmayan pratik diye bir şey olmasa da, açık veya örtülü haliyle hukuksal bakış açısına karşı duyulan tepki bizi, habitusu tüm pratiklerin tek ilkesi kılmaya yöneltmemelidir. İki fail arasındaki etkileşimin teleolojik bir tanımı ile yalnızca habitusun düzenlenmesini ele alan bir model arasındaki karşıtlığın ortaya koyduğu stratejiler ile "nesnel stratejiler" arasındaki ilişkiler sorusuna, ya hep ya hiç yaklaşımıyla verilebilecek tek cevap, tamamen şeffaf bilincin karşısına hiçbir şekilde ışık geçirmeyen biliçdışını, bilincin sürekli varlığının karşısına, bilincin eş oranda sürekli yokluğunu koymaktır. Habitusların ürettiği pratiklerin, yürüme, konuşma, yeme tarzları, zevkler ve tiksintiler vb. içgüdüsel tutumların ve özellikle de otomatizmlerin özelliklerini gösterirlerse de pratiklere her zaman kısmi, süreksiz, boşluklar içeren bir bilinç biçimi eşlik eder, ister otomatizmlerin işleyişini kontrol etmek için kaçınılmaz olan o minimum uyanıklık biçimi altında, ister bunları (iki anlamıyla da) akılcılaştırmaya yönelik söylem biçimi altında.

Farklı hareketlerin veya el alışkanlıklarının şu veya bu anını analitik olarak anlayabilmek için birbirinden ayrılmaz gibi duran çok sayıdaki motor yapının birbiriyle tutarlılığına bakan uzman pratisyen gibi failler de pratiklerinin sembolik hâkimiyetine ancak Merleau-Ponty'nin gözlemlediği gibi "çözümlediği yapıları varsayan"[111] "ikinci dereceden bir işlemle" ulaşabilirler. Hegel'in "orijinal tarihçi" adını verdiği ve "olayın ruhunda yaşadıklarından"[112] tarihsel faillerin örtük olarak verili saydıkları önvarsayımları verili sayan kişinin (Herodotos, Tukididis, Ksenofon veya Sezar ve daha genel olarak her türden *malumat kaynağı*) yorumları veya anlatıları, kaçınılmaz bir biçimde, nesneleriyle aynı söylenmemiş sınırlamalara ve aynı varoluş koşullarına tabidir. Her algı ve düşünce şeması, *eo ipso* [kendiliğinden – e.n.] bir düşünülemez ve adlandırılamaz üretmeden düşünmeye ve algılamaya imkân vermeyen

111 M. Merleau-Ponty, *a.g.e.*, s. 131-135.
112 Hegel, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Giriş ve notlar çev. K. Papaioannou, Plon, Paris, 1965, s. 26.

ilksel bir sansür uygular. Satranç oynayabilen makinalar yapılmak istendiğinde, örneğin aynı kareye iki taşın gelemeyeceği veya aynı taşın birden çok yerde bulunamayacağı gibi, en deneyimli oyuncuların farkında bile olmadığı "kuralları" açıkça öğretmek gerekti. Her şey, sanki failler onları belirli bir mantığa göre algılamaya, kavramaya veya harekete geçmeye (dolayısıyla pratikte ortaya koyduklarına benzeyen ilkelerle benzer ürünleri, eserleri veya pratikleri görünürde doğrudan anlamaya) yatkın kılan ilkelere pratik halde daha çok hâkim olduklarından, bilinçli halde hâkim olma ihtiyacını daha az duyuyorlarmış gibi olmaktadır.

Faillerin, pratikleri üzerine bilimsel yorum açısından olmamakla birlikte eylem açısından da olmayan bir bakış açısı takınmaya davet edildiklerinde ürettikleri akılcılaştırmalar, bir anlamda gözlemci durumunun eğilim gösterdiği hukuki, etik veya gramatikal kuralcılıktan önce gelmektedir. Malumat kaynağıyla etnolog arasındaki ilişki, ustanın aktarım amacıyla pratiğinin bilinçdışı şemalarını aşikâr hale taşımaya mecbur olduğu pedagojik bir ilişkiyle benzerlikler gösterir. Nasıl ki tenis, keman, satranç, dans veya boks eğitimi, örgütlü bir davranışın birliği içinden yapay olarak yalıtılabilecek tüm bu temel davranış birimlerini bütünleştiren pratikleri, duruşlara, adımlara veya vuruşlara bölüyorsa; malumat kaynağının, kendisine pratiğinin sembolik hâkimiyetine sahipmiş görüntüsü vermeye çabaladığı söylem de dikkati, en çarpıcı "vuruşlara", yani bu vuruşların ve eşdeğer veya farklı, olası diğerlerinin üretilmesini sağlayan ve tartışılmaz olanın evrenine ait oldukları için çoğu kez örtük halde kalan ilkelerden ziyade, farklı toplumsal oyunların en istenen ve reddedilenlerine (şeref oyununda *bahadla* veya evlilik stratejilerinde paralel kuzinle evlilik) çekme eğilimindedirler.

Ancak en incelikli tuzak, bu söylemin, bambaşka ilkelere itaat eden bir toplumsal pratiği ifade etmek için gönüllü olarak, çok müphem bir *kural* söz dağarcığına, gramerin, ahlakın ve hukukun söz dağarcığına başvurmasıdır. İnsan bilimlerinin konuşan bir nesneyle uğraşmasını gerektiren bir tür lanet, bu bilimleri söylemini harfiyen kabul ettiklerinde, nesneye güven fazlalığı ile pratiğinin, söylemin verebildiğinden daha fazla hakikat içerdiğini unuttuğunda ortaya çıkan bir güvensizlik fazlalığı arasında salınmaya mahkûm etmektedir. *Modus operandi* kendisini ancak *opus operatum* sırasında, basit bir düşünümsel dönüşle (*reflexive consciousness*) hâkimiyet sağlanamayacak kültürlü yatkınlıkta gösterir. Eğer failler habituslarına sahip olmaktan ziyade onun mülkiyetindelerse bunun nedeni, habitusun onlarda eylemlerinin örgütlenme ilkesi olarak, yani sembolik düzlemde onları mülksüzleştiren bir tarz-

da iş görmesidir. Bu, geleneksel olarak bilince ve düşünümsel bilgiye tanınan ayrıcalığın temelden yoksun olması ve kendilik bilgisi ile ötekilik bilgisi arasında bir fark tesis etmemize izin verecek hiçbir şey olmamasından kaynaklanır.

Faillerin, pratiklerine neredeyse teorik bir dönüş yaparak pratikleri hakkında sağlayabilecekleri açıklama, pratik hâkimiyetlerinin hakikatini *docte ignorance* olarak, yani kendi esaslarının bilgisini içermeyen pratik bilme tarzı olarak onların gözünden saklar. Heidegger'in dediği gibi, çekiçle vurma eylemi, çekicin araçsallığının bilinçli bilgisinden hem daha az hem daha çok olan, her durumda farklı bir şeydir çünkü aletin yapısının veya kullanılmaya müsait olmakla tanımlanan araçsal işlevinin tematik bilgisini içermeden özgül işlevine tabi olarak bu alete tamamen yeterli bir şekilde hâkim olmaktadır.[113] Bu *docte ignorance* ancak aldatılmış bir aldatanın, ne kendi pratik hâkimiyetinin nesnel hakikatini ne de içerdiği bilginin gerçek ilkesini bilen söylemine yol açabilir. Bu nedenle yerli teoriler daha az kuşkuludur çünkü bitmiş halleriyle algılanan eserlerin ortaya sürdüğü örtük pratik teorisini ödünç alırlar. Böylece pratiklere yönelik nesnelci yaklaşımda içerilen entellektüalist yaklaşıma ihtiyacı olmayan bir destek sağlarlar. Örneğin bu şekilde, çok sayıda toplumun, varolan düzeni haklı çıkarmak ve meşrulaştırmak amacıyla sülale modelinin ve daha genel olarak soyağacı temsillerinin ideolojik kullanımlarını etnologlar daha önce fark edebilirdi.[114] Eğer disiplinin "kurucu babalarıyla", mevcut mücadelelerde bayrak gibi kullanılan atalarla ilişkilerinde bazen tezahür eden yeterlilik ilkelerini açık söylem düzeyine taşıyabilselerdi. Ama daha ciddi olmak gerekirse, bu teorik inşayı ideolojik olarak kullanma şekilleri, soyağaçlarının ve soyağaçlarını çıkaranların işlevleri hakkında kendilerini sorgulamalarını ve böylece bireylerin ve grupların inşa ettikleri soyağacını, *faydalı* ilişkilerin gerçek uzamını konjonktürel çıkarları doğrultusunda tanımladıkları, teorik ilişkiler evreninin, teorik nüfus sayımı olarak kavramalarını engellemektedir.

Ortakduyuyla intikal eden ve bireysel doğaçlamalara da yer bırakan pratiklerin yarı-ilmi grameri, özdeyişler, atasözleri, tekerlemeler, uzmanların

---

113 M. Heidegger, *L'Étre et le Temps*, Gallimard, Paris, 1965, s. 93 [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Öktem, Agora, İstanbul, 2008].

114 Yerlilerin "toplumsal ilişkilerinin ortak anlamına kavrayabilmek için" kullandıkları ideolojik çerçeve olarak sülale modeli için E. L. Peters'e ait çok iyi bir makaleye başvurulabilir: "Some Structural Aspect of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa*, cilt 37, sayı 3, Temmuz 1967, s. 261-282.

sırları,[115] hem eylemi hem de onu yöneten ilkeyi açıklayan "kural" kelimesinin çağrıştırdığı müphem bir statüye sahiptir. Bu "bilgelik" sistemin mantığını hareket halindeyken gösterebilmek için zihinsel niteliğinden yoksun bırakır. Böylece şu veya bu özdeyişin ("genç kız mezardır") veya davranış kuralının (toprağı al ve yoğur") –paralel kuzenle evlenmeye davet– sağladığı kısmi açıklamalar, daha ziyade her sembolü ayrı ayrı, rüyaların anahtarı mantığına göre her biri içkin olarak kendisine bağlı bir anlama sahipmişçesine kendi içinde değerlendirme eğilimini pekiştirerek sistematik bir açıklamadan uzaklaştıracak niteliktedir. Kendiliğinden "teoriler" açık yapılarını, belirsizliklerini, kesinsizliklerini, hatta tutarsızlıklarını, pratik işlevlere tabi kalmalarına borçludurlar. Ancak pratiğin ve gerçekte itaat ettiği ilkelerin sahte bir temsilini sundukları zaman bile, pratiği yönlendirebilir veya değiştirebilirler; elbette çok dar sınırlar dâhilinde, çünkü "ikincil anlamlar", örneğin faillerin ayinlere, efsaneler veya süsleme temalarına atfettikleri anlamlar, mekân ve kuşkusuz zaman içinde, bunlara karşılık gelen pratiklerin yapısından çok daha az sabittirler.[116] Pareto'da, ortaya çıkardığı ve düzenlediği pratiğe içkin olan *şema* ile ürünü olmasına rağmen etkililiğinden şüphe ettiği ilkenin etkililiğini pekiştirmeye veya meydan okumaya muktedir norm arasındaki diyalektiğin bir tür basitleştirilmiş modeli görülebilir: "Yaşam koşullarının etkisi altında bazı P...Q eylemleri yapılır, sonra bunlar üzerine fikir yürütüldüğünde P ile Q'da ortak bir ilke keşfedilir veya keşfedildiği sanılır ve P...Q'nun bu ilkenin mantığının sonucu olarak yapıldığı düşünülür oysa ilke, P...Q'nun sonucudur. İlke ortaya konduğunda buradan türeyen R...S eylemleri ortaya çıkar ve böylece karşı çıkılan önerme ancak kısmen yanlıştır. Dilin yasaları buna iyi bir örnek teşkil eder. Gramer, kelimelerden önce değildir, onların oluşumundan sonra ortaya çıkar; ancak gramer kuralları, bir kez tesis olduktan sonra, varolan biçimlere eklenen bazı biçimlerin doğuşuna neden olurlar. Özetle, iki eylem grubunu ele alırsak P...Q ve R...S: en sık rastlanan ve en önemli olan ilki P...Q, bu eylemleri yönetir görünen ilkelerden önce var olur. Aksesuar gibi duran ve çoğu kez az önem taşıyan ikincisi, R...S ilkenin sonucudur veya başka bir deyişle, doğrudan P...Q'yu ortaya çıkaran nedenlerin dolaylı sonucudur.[117]

Aslında nasıl ki biliçdışı ve bilinç arasındaki ilişkiler sorunu, daha önemli olan pratikleri doğuran şemalar ile faillerin pratikleri hakkında ken-

115 M. Dewulder'e göre (*a.g.e.*) Ouadhia [Kabiliye'de bir yerleşke – e.n.] kadınları duvar resimlerinde kullandıkları sembollerden bazılarının anlamını belirtebiliyorlardı.

116 F. Boas, *Anthropology and Modern Life*, New York, W.W. Norton and Co, 1962[1928], s. 164-166.

117 W. Pareto, *Manuel d'économie politique*, Genève, Droz, 1966, s. 45.

dilerine veya başkalarına sundukları temsiller arasındaki ilişkiyi örtbas etme riski taşıyorduysa aynı şekilde bu sorun da her toplumda az çok açık bir biçimde kurala bağlanmış pratik sahalarının farklılaşmasının varlığının ortaya koyduğu daha büyük bir sorunu gizleme tehlikesini barındırır. Bu sürekli dizinin bir kutbunda habitusa ve otomatik stratejilerine terk edildiklerinden "özgür" görünen sahalar varken, diğer uç ise açıkça toplumsal yaptırımlarla desteklenen ve tesis edilen etik ve hukuki sahalarla temsil edilir. Böylece eğer ihlale bağlı yaptırımların doğası ve bunları uygulamakla yükümlü merciler –şekil değiştirmiş bir hali olsa da, istatistik olarak tesis edilsin veya edilmesin, kendisine karşılık gelen pratiğe indirgenemeyecek olan– *buyruk kipi* her seferinde kesinleştirilseydi evlilik mübadelelerinin "kuralları" hakkındaki tartışma büyük bir açıklığa kavuşurdu. Bir yanda faillerin ister etnologun ilmi sorgularına cevap olarak pratiklerini "rasyonalize etmek", daha çok rasyonalite sağlamak ve açıklamak için ve pratiğin hakikatine tamamen yabancı olduklarında bile hâlâ pratiği düzenleyen şemalara göre yapılanabilen, kendiliklerinden ürettikleri "pratik teoriler", "rasyonalizasyonlar" ile diğer uçta, özel olarak normları açık bir sistematikleştirmeye tabi kılmak ve uygulanmalarına saygı gösterilmesini gerekirse kuvvet kullanarak sağlamakla görevlendirilmiş bir uzmanlar topluluğunun çalışmasının birikmiş ürünü olarak bir hukuki norm külliyatı arasında her türden ara derecenin bulunduğu açıktır. Etnolog, kaydettiği belgeleri –söylemleri, anlatıları, hukuki kodları– söz konusu söylemin statüsünü yani üretiminin ve kullanımının toplumsal koşullarını (örneğin yetkili ve resmi veya özel ve kişisel; meşru veya gayrı meşru; doğaçlama veya rutinleşmiş vs. söylem) belirlemeyi hedefleyen bir eleştiriye tabi tutamadığı için bilgi kaynaklarını ya hiçbir zaman yeterince dinlemez veya her zaman fazla dinler. Mesleğin geleneği ona, yerlinin kendi pratikleri hakkında ürettiği söylemden kuşku duymayı buyurduğu veya tavsiye ettiği için her türden kendiliğinden açıklamadan kuşkulanır, özellikle de işlevlerle ilgili olanlardan ve çoğu kez bunlar birbiriyle çelişkili göründüğü için daha da kuşkuludur. Ancak bu, bilgi kaynakları tarafından kendiliğinden sunulan ve resmiyete döküldüklerinde onun nesnellik temsiline daha uygun oldukları için toplaması ve deşifre etmesi daha kolay olan *resmi* söylemleri hevesle kaydetmesine engel değildir. Destansı şiirlerin yazılma biçimi konusundaki tartışmanın gösterdiği gibi, etnologların şarkılar, efsanevi anlatılar, törensel nutuklar veya efsunlar, özdeyişler, bilmeceler veya özdeyişler ve özellikle de sömürgeleştirilmiş ülkelerde ve eyaletlerde hukukçuların, idarecilerin veya askerlerin idare ve hükümet etme amaçlarıyla topladıkları, hu-

kuki bakış açısının çok değer verdiği töreler gibi, yazı tekniğinden önce de yazıya yatkın görünen ve sabitleşmiş yarı-teorikleştirme ve kodlama konusundaki tercihleri bilinmektedir. Kuşkusuz yazısız toplumlarda yazı-öncesi adı verilebilecek külliyat ile öznelerin bağlama ve ana bağlı doğaçlamaları (bu bağlamda bunlar naif bir biçimde "fikirler" olarak adlandırılan şeylerden farklıdır) arasındaki tüm geçişler gözlemlenebilir. O halde farklı bilgi türlerini, bizatihi bilginin yapısını yöneten farklı bilgi biriktirme ve biriken bilgiyi aktarma tarzlarıyla ilişkilendirmek gerekir. Sembolik emtianın *doğuşuna* ve *işlevine* yani üretimin, (örneğin "formüller" gibi, kompozisyona dâhil olan veya büyülü formüllerin ezberlenmesini kolaylaştırmaya yönelik resimyazılar gibi, harici hafıza teknikleri aracılığıyla) yeniden üretiminin, dolaşımının ve tüketiminin gerçekleştiği koşullara kayıtsızlık, sistematik hataların kaynağında yatmaktadır.[118] Böylece etnologlar, çözümlemeye tabi tuttukları metinlerin ne üretim tarzları hakkında ne de bunları üretenlerin ve yeniden üretenlerin formasyon tarzları hakkında kendilerini sorguluyor gibidirler (İrlanda krallıklarında *druid* [rahip] zümresi, şairler ve kanun tellalları, İrlanda hukuku ve Kelt edebiyatını ezberleyebilmek için yirmi yıl geçiriyorlardı ve birçok toplumda geçiş ayinlerine eşlik eden törenler, hukuki metinlerin ve destanların düzenli bir şekilde ezberlenmesini gerektiriyordu). Kuşkusuz tüm karşıtlıklar arasında en önemli olan, yazılı ile sözlü arasındaki, daha doğrusu yazılı aktarım ile sözlü aktarım arasında tesis olanıdır. Belge olarak kullanılan (töre veya hukuk tarihçilerinin yaptığı gibi) veya nesne olarak ele alınan (yapısalcı yorumbilimcilerin yaptığı gibi) yazılı metin, yazı sayesinde, sözlü aktarım tarzına dayalı bir gelenekten, farklı kültürlerin ve dönemlerin temalarını, nesnelerini ve tarzlarını birleştiren tüm derlemelere ve yeniden yorumlara açık birikimli bir geleneğe geçişin etkilerinin kısa ve hızlı bir çözümlemesinin bile gün ışığına çıkarabildiği özelliklere sahiptir.[119] Yazı, sabitler, durağanlaştırır, kısacası sonsuzlaştırır ve sözlü metnin bizatihi yazılışının esasını oluşturan tüm hafıza tekniklerinden tasarruf eder. Bir yandan da okuryazarların manipülasyonunu, yani tüm yeniden yorumlama ve inceliklerle donatma işini ve deyim yerindeyse (şifreleme, anlaşılmazlık vs. gibi tekniklerle) *sembolik sermayenin ilksel birikimini* mümkün kılar. Bunun sonucunda farklı dönemlerin anlamlandırmalarını bütünleştiren metinlere

118 Bkz. P. Bourdieu, "Le Marché des biens symboliques", *L'Année sociologique*, cilt 22, 1971, s. 49-126.

119 Örneğin bkz. A. B. Lord (*a.g.e.*, s. 20, 124-125, 129, 221) ve G. S. Kirk, *The Songs of Homer* (Cambridge University Press, 1962, s. 86-87).

klasik yapısalcı çözümleme tekniklerini uygulamak, esası kaçırmamıza, yani farklı semantik hatlar arasındaki çoksesli oyunu kavrayamamamıza neden olur.

Kabiliye'de olduğu gibi, fiziksel ve hatta sembolik şiddet tekeliyle donanmış hukuki aygıtların olmadığı ve kabile, köy veya aşiret meclislerinin hakemlik mercileri, yani az veya çok genişlikteki aile kurulları gibi işlediği toplumlarda töre hukukunun kuralları, ancak kabilede yetkiyi elinde bulunduranlar ("kefiller") tarafından ustalıkla kullanılarak habitusun kolektif yatkınlıklarını *ikiye katladıkları ve pekiştirdikleri* ölçüde pratik anlamda etkili olabilirler. Birbirlerinden ancak pratiğin ilkelerinin kısmi ve çoğu kez kurgusal açıklamalarının derece farklarıyla ayrılabilirler ki bunlar da zor durumlara uygun çözümler ilan ederek habitus belirsizliklerine veya yetersizliklerine çare bulmak dışında bir şey yapmazlar.[120] Hukuki bakış açısının en yanıltıcı olduğu zaman, görünürde en törensel pratiklerin bile ortak yatkınlıkların düzenlenmiş doğaçlamalarına terk edilebildiği homojen toplumlara ve farklılaşmış toplumların en az farklılaşmış sektörlerine uygulandığı zamandır. Kural, habitusu hatalı olanları hizaya getirmeye, yani her türlü açık talimatname ve kurala kurumsal bir çağrı olmadan kurala uygun pratikler üretme gücü olan habituslar üretme amaçlı telkin girişiminden başarısızlıkla çıkanları düzeltmeye yönelik geçici bir çareden başka bir şey değildir.

Daha genel bir anlamda pratikler, katıksız strateji veya basit ritüel olan sınırlarına, yani daha önce verdiğimiz bir örneği yeniden ele almak gerekirse, A bireyinin a_1 tepkisini üretmesini ve B'nin b_1'le karşılık vermesini ve a_2'yi yapabilmesini gösteren teleolojik modelin tanımladığı kutup ile kuralın A'nın a_1'i üretmesini ve B'nin b_1'le cevap vermesini ve A'nın a_1'le cevap vermesini ve devamını sağlayan hukuki model ile temsil edilen kutup arasındaki sınırlara bazı istisnalar dışında pek ulaşamazlar. Kuralı, tüm pratiklerin esası

120 Kabiliye'nin töre hukuku konusundaki çözümlemelerini medeni kanunun planına göre sunan A. Hanoteau (general) ve A. Letourneux (yüksek mahkeme danışmanı) köy meclisine hâkimin rolünü verirken (bkz. A. Hanoteau ve A. Letourneux, *La Kabylie et les Coutumes kabyles*, Paris, 1873, cilt 3, s. 2); M. Morand (bkz. M. Morand, *Étude de Droit musulman algérien*, 1910; "Le statut de la femme kabyle et la réforme des coutumes berbères", *Revue des études islamiques*, 1927, defter I, s. 47-94) *kanun*u temelleri göreneklere ve sözleşme akitlerine dayanan bir düzenleyici yatkınlık kümesi olarak ele alır. Gerçekte meclis, daha önce var olan bir yasaya gönderme yaparak kararını açıklayan bir mahkeme gibi değil, hasımların bakış açılarını uzlaştırmaya ve onlara bir pazarlığı kabul ettirmeye çalışan bir aile veya hakem kurulu gibi işler. Bunun anlamı, sistemin işleyişinin habitusların düzenlemesini gerektirmesidir çünkü hakemin kararı ancak "mahkûm edilen" tarafın rızasıyla yürürlüğe konabilir (yoksa talepte bulunan taraf zor kullanmak mecburiyetinde kalır) ve ancak "hakkaniyet duygusuna" uygunsa ve "şeref duygusunun" bilinen biçimlerince dayatılıyorsa kabul görecektir.

kılan hukuki bakış açısı ile pratikleri açıkça pratiklere tepkiyi öngören göstergelere referansla yönlendirilen stratejiler olarak tanımlayan etkileşimciliğin ortak noktası, her türden bilinçli hesap ve norma bilinçli referans dışında karşılıklı birbirine ayarlı pratikler üreten ve ortak duyunun tavsiyeleri ve reçeteleriyle kolaylaşan kısmi bilinçlenmeleri dışarıda bırakmayan habitusların uyumlandırılmasını görmezden gelmektir. Evlilik mübadelelerini yönettiği varsayılan "kurallara" başvurmaktan tasarruf etmek için, her seferinde toplumsal olarak tesis edilmiş yatkınlıklar ile faillerin nesnel ve öznel çıkarlarının ve belirli pratiklerinin özgül motivasyonlarının tanımlandığı durum arasındaki ilişkinin tam bir tanımını oluşturmak gerekir (kurala gönderme yapmak bundan tasarruf etmeyi sağlar). Weber'le birlikte hukuki veya töresel kuralın, pratiklerin belirlenmesinin, ancak esas ilke, (öznel veya nesnel) çıkar, ortada olmadığında onu ikame etmek üzere ortaya çıkan *ikincil bir belirlenim ilkesinden* başka bir şey olmadığını hatırlatmak gerekir.[121] Böylece çıkarlar veya daha doğrusu işlevler, yani sadece öznel olarak kavranan ve ortaya konan işlevler yatkınlıklar ile durum arasındaki ilişkide tanımlanır; daha doğrusu bunlar (teleolojik bir stratejik hesap modelinin kabul ettiği tek hedef olan) açıkça hesaplanan *hedefler* değil aynı zamanda hukuki bakış açısının daha sonra iletişimin veya mübadelenin (örneğin kadınlar) bütünüyle grup için yerine getirdiği işlevler biçimi altında yeniden devreye sokmak üzere başta dışarıda bıraktığı nesnel işlevlerdir.[122] Aslında yatkınlıkların gerçekleştiği ve be-

---

121 Max Weber'in töre, görenek ve hukuk arasındaki farkları ve geçişleri çözümlediği "Rechtsordnung, Konvention und Sitte" başlıklı tüm bir bölümü okumak gerekir (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Cologne, Berlin, Kiepenhauer und Witsch, 1964, cilt 1, s. 240-250, özellikle de s. 246-249 [*Ekonomi ve Toplum*, cilt 1, çev. Latif Boyacı, Yarın, İstanbul, 2012]).

122 Böylece paralel kuzenler arasındaki evlilikler hakkındaki iki klasik makale, F. Barth'ın ve F. Murphy ile L.Kasdan'ın makaleleri, birbirinden ayrılan iki tez öne sürerler. İlki açısından bu türden bir evlilik, diğerlerinden farklı olarak sülalenin bütünleşmesini pekiştirir, ikincisi açısından soy zincirlerini yalıtır ve kendi içine kapatır (bkz. F. Barth "Principles of Social Organization in Southern Kurdistan", *Universitets Etnografiske Museum Bulletin*, sayı 7, Oslo ve F. Murphy ve L. Kasdan, "The Structure of Parallel Cousin Marriage", *The American Anthropologist*, cilt 61, sayı 1, Şubat 1959, s. 17-29). C. Lévi-Strauss'la birlikte, biri kaynaşmaya diğeri ise ayrışmaya odaklanan bu iki yorumun da "görünürde ne kadar zıt olurlarsa olsunlar aynı kapıya çıktıklarını" görmek yetmez (C. Lévi-Strauss, "Intervention aux entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes", *Systèmes de parenté*, École pratique des hautes études, Paris, 1959, s. 19). Bu iki eğilimin ortak noktası, işlevin *grup için* işleve indirgenmiş, farklılaşmamış bir tanımını kabul etmeleridir. Örneğin F. Murphy ve L. Kasdan şöyle yazarlar: "Paralel kuzenler arasındaki evliliklere dair açıklamaların çoğu, nedenlerle ve motivasyonlarla ilgili açıklamalardır; bu şekilde bakıldığında kurum, bireysel oyuncuların bilinçli amaçlarına gönderme yapılarak anlaşılmalıdır. Biz törenin kaynağını açıklamaya çalışmadık ama onu bir veri olarak kabul edip işlevini, yani Bedevi toplumsal yapısı içindeki rolünü çözümlemeye çalıştık ve ortaya çıktı ki Arap toplumunda paralel kuzenlerle evlilik, erkeksoylu soyzincirindeki aşırı bölünmeye katkıda bulunmaktadır ve içeriden evlen-

lirlendiği eyleme geçişin esasını oluşturan çıkarlar, durum (veya nesne) ile bilişsel ve güdüleyici yapılar sistemi olarak habitus arasındaki ilişkide tanımlanırlar ve rekabet veya çatışma halindeki gruplar arasındaki ittifakların ve yarılmaların temelinde bulunan heveslerin isteyerek sağlanan uyumunun veya çıkarların nesnel yakınsamasının zemininde, yatkınlıkların orkestrasyonu bulunur.

Opus operatum'dan üretiminin ilkelerini kestirerek çıkarıp ("Aklıselim şunu gerektirir...", "Gelenek bunu icap ettirir...", "Kural şunu ister..." gibi cümlelerle) bunu pratikleri açıkça idare eden norm haline getiren hukuki bakış açısını, toplumsal pratiklerin bu türden bir akademizminin mantığını gün ışığına çıkarmak için bir örnek yeterli olur. Arap ülkelerinde ve Berberilerde her erkeğin paralel kuzini (babasının erkek kardeşinin kızı) üzerinde "hakkı" olduğunu vaz etmeyen bilgi kaynağı veya etnolog yoktur: "Eğer erkek çocuk babasının erkek kardeşinin kızını isterse buna *hakkı* vardır. Ama eğer istemezse fikri sorulmaz. Tıpkı toprak gibi." Bu bilgi kaynağının sözleri gerçeğe, burada doğrudan ifade edilen, sülalenin kadınlarıyla ilişki ile toprakla ilişki arasındaki homolojiyi sorgulamayan etnolojik hukukçu bakış açısından çok daha yakındır. Ancak resmi hukuk dilini ödünç alarak bir bireyi paralel kuziniyle bağlayan çok daha karmaşık gerçek gerçekliği maskeler. Sorunun kökenine inilirse bir bireyin *bent'amm*, babasının erkek kardeşinin kızı üzerindeki sözde hakkının, bir akrabanın intikamını alma veya yabancıların göz diktiği bir aile toprağını geri alma yükümlülüğüyle aynı ilkelere riayet eden ve *eo ipso* ancak çok özel ve hatta istisnai koşullarda yerine getirilmesi gereken bir *ödev* veya bir *mecburiyet* olabilir. Toprak örneğinde şufa (*achfa'*) hakkının "töre" (*kanun*) tarafından olduğu gibi hukuk geleneği tarafından da formüle edilmiş ve kodlanmış olması hiçbir şekilde, töresel veya hukuki kuralın, toprağın dolaşımı konusunda etkin olarak gözlemlenen pratiklerin esasını oluşturduğu anlamına gelmez. Gerçekte bir mirastan kalan toprağın satışı, her şeyden önce sülale içi bir mesele olduğundan, şeref yükümlülüklerini hukuka çeviren yetkililere (aşiret veya köy meclisleri gibi) başvurulması son derece nadirdir ve *chafa* (veya *achfa'*) töresine veya hukukuna başvurulması da toprak alım satım pratiklerinin çoğunu yönlendiren ve neredeyse her zaman hukukla hiçbir ilgisi olmayan ilkelerden ilham alır. Örneğin gayrimeşru sayılan bir toprak satışının iptalini isteyerek alıcıya meydan okuma niyeti gibi. "Utanca karşı korunmamış" ve işlenmemiş bir toprak gibi efendileri tarafın-

me yoluyla, babasoylu kısımları kemikleştirmektedir" (F. Murphy ve L. Kasdan, *a.g.e.*, s.27)

dan terk edilmiş (*athbur*, genç kız, *el bur*, *la friche*) bir kadınla (çoğu kez koca için "onu korudu" denir) evlenme mecburiyeti en fazla, grubun üyelerinden biri tarafından satışa çıkarılmış bir toprağı satın almak veya yabancı ellere düşmüş, kötü işlenmiş kötü muhafaza edilmiş bir toprağı geri almak kadar acildir ve bu da bir grup üyesinin kanını yerde bırakmama yükümlülüğünden çok daha az acildir. Her durumda ödev zorunluluğu, soyağacındaki konumun ve elbette faillerin yatkınlıklarının işlevidir. Örneğin intikam durumlarında, şeref yükümlülüğü bazıları için bir şeref hakkına dönüşebilir (bazen aynı cinayetin intikamı iki kez alınır, ikinci "intikamcı", soyzinciri içindeki yeri nedeniyle kendisini birinciden daha "yetkili" sayabilir) oysa başka örneklerde bundan kaçılabilir veya ahlaki veya fiziksel zorlamayla yerine getirilebilir. Toprakla ilgili durumlarda, geri almanın maddi çıkarı açık olduğundan şeref hakları ve satın alma mecburiyeti hiyerarşisi çok daha görünür ve sık ihlal edilir. Bu da kendilerini satın almak zorunda hisseden ama alamayan aile üyeleri ile olanakları olan ama satın alma yükümlülüğü daha az olan aile üyeleri arasında çok karmaşık uzlaşmalara ve çatışmalara neden olur. Paralel kuzinle evlenme yükümlülüğü, ancak kız bir koca bulamadığında veya en azından aileye layık bir koca bulamadığında ortaya çıkar (yoksulluk, sakatlık vb.). Tüm handikaplara rağmen grubun tüm çocukları ve özellikle de kızları birini bulmak zorunda olduğundan, şerefli olmak, "utancı henüz oraya çıkmadan örterek" veya sembolik çıkar diliyle söylersek, kızlarına evlilik piyasasında yer bulamayan bir ailenin sembolik sermayesi değer kaybetmeden, bu vesileyle geç evlenen kadının temsil ettiği kırılganlığı ortadan kaldırmayı gerektirir. Ancak burada da her türden uzlaşma ve elbette stratejiyle karşılaşılabilir. Konumu en önde gelen akraba, toprak söz konusu olduğunda bu denli değerli bir alımın sembolik ve maddi kârından faydalanmak isteyen veya kan davası söz konusu olduğunda, onun yerine öcünü almaya ve bunun şerefini taşımaya hazır olan daha uzak akrabaların soluğunu ensesinde hissederse de evlilik söz konusu olduğunda böyle bir durum gözlenmez ve yakayı sıyırmak için kullanılan çok sayıda araç vardır. Bazen bir oğulun anne babasının yardımıyla kaçtığı olur, bu bir erkek kardeşin talebi karşısında kullanılabilecek tek mazerettir. Bu uç çareye başvurulmasa da evde kalmış kızlarla evlenme mecburiyetinin ailenin, grubun en zenginlerine her türden "mecburiyet"le bağlı olan en yoksul üyelerine dayatılması az görülen bir şey değildir. Ve paralel kuzinle evliliğin *ideolojik işlevinin* en iyi kanıtı benzer durumlarda grubun bu ideal evliliğin coşkun bir temsilini kullanabilmesidir. Ne kadar uzak olursa olsun baba soyundan bir kuzinle her evliliği bir paralel ku-

zinle evlilikle bir tutmak kolaydır, etnologların da "yapısal denklikler" adı altında yaptıkları budur. Grup, dışarıdan bir birleşmenin (sembolik ve maddi) bedelini ödeyemeyeceği için iki yoksul kuzeni çocukluktan itibaren birbirlerine yazgılıymış gibi sunarak sosyolojik olarak gerekli olduğu için dayatmak mecburiyetinde olduğu "güzel evlilikler" arasında sayılan zorla evlendirmeleri haklı çıkarmak için mitsel temsil aygıtının tüm kaynaklarını seferber etmeyi bilir. Ve şimdi hukuki bakış açısının tuzağına düşmeden erkek kardeşler arasındaki ilişkinin, özellikle de büyük erkek kardeş oğlu için kızını istiyorsa reddetmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Alıcının, babanın eşdeğeri ve vekili olarak aynı zamanda verici olduğu uç örnekte, hiçbir kaytarma, hiçbir kararsızlık düşünülemez hale gelir. Amca yeğeninden, kendisinin kefil olduğu bir erkekle evlenmesini istediğinde reddetmesinin olanaksız olduğu gibi; üstelik kızını, erkek kardeşlerinin bilgisi ve onayı olmadan evlendirmek bir hakaret sayılır ve bir reddi mazur göstermek için erkek kardeşin onayı olmadığını söylemek hiç de ritüel bir mazeret değildir. Dayanışma buyrukları daha da kesindir ve kızın babası bunu ne denli incelikli bir anıştırmayla yapıyor olsa da bütün görenekleri çiğneyerek (evliliği "talep eden" her zaman erkektir) yeğenine bunu önerdiğinde, böylesi bir ihlale cesaret edebilmek için çok yakın iki erkek kardeş arasındaki kadar güçlü bir ilişkiye güveniyor olmak gerekir. Böylece, hukuki bakış açısının, toprak için geçerli olduğu gibi hakiki bir *şufa* hakkı gibi tanımladığı şey, bu hızlı hatırlatmanın gösterebileceğinden çok daha karmaşık bir stratejiler yumağından başka bir şey değildir. Ve bu çift anlamlı mecburiyetler ağında –oğlan için evlenme mecburiyeti, tersine buyruğun dayattığından daha az güçlü veya daha az rastlanır değildir– erkeklerin ayrıcalıklarını haklı gösteren mecburiyeti seçmeye götüren şeyin, mitsel temelli cinsler arası hiyerarşi temsili olduğunu düşünmek yerinde olur.[123]

Bu örnekte açıkça görüldüğü gibi, söz konusu olan sadece kurala dayalı bir açıklamanın yerine çıkara dayalı bir açıklama getirmek değildir. Kurala uymadan kazanılacak çıkarın, uymamaktan kazanılacak olandan fazla olduğu durumlarda kuralın pratiği belirlediğini söylemek bile yetmez. Kuralın son hilesi, kurala uymakla veya *kurala uygun* olmakla kazanılacak bir çıkar olduğunu unutturmaktır. Antropolojik çıkar aksiyomunun neden olduğu kaba materyalist indirgeme, kendiliğinden pratik teorisinin naifliklerinden kopmaya izin verir. Ancak kuralına uygun olmaktan sağlanacak ve *kuralına*

123 Hukuki modeli yalanlamayı hedeflediği için bazen karşı hamleler yapan bu analizde biraz basitleştirici olabilecek şeyi düzeltmek için yukarıda belirtilen evlilik stratejilerinin analizine dönüp bakmak gerekir, s. 162-186.

uymayı veya *hukuku arkasına almayı* hedefleyen ikinci dereceden stratejilerin temelinde yatan çıkarı unutturma riskini taşır.[124] Bu şekilde kurala tam anlamıyla uymak, tavsiye edilen pratiğin sağladığı doğrudan kârın yanı sıra ikincil bir kâr içerir ki o da görünürde kurala *katıksız ve çıkarsız* bir biçimde saygı göstermek dışında belirlenimi olmayan bir eyleme neredeyse evrensel olarak vaat edilen itibar ve saygıdır. Bu demektir ki doğrudan birincil pratik kâra yönelen stratejiler (örneğin bir evliliğin sağladığı itibar) hemen her zaman, kuralın icaplarını yerine getirme görünümü vermeyi ve böylece kusursuzluktan gelen kârı ve çıkarı biriktirmeyi hedefleyen ikincil stratejilerle beslenirler. Çıkarla belirlenmek yerine kurala özgür itaati yeğleyen "şeref meselesinin" suç ortaklığıyla güvence altına alınmasaydı, kural yanılsamasının antropologların yazdıklarında, sayısız uyarıya rağmen bu denli büyük bir gücü olmazdı. Çıkarın dışavurumunun kuvvetle sansürlendiği ve siyasal otoritenin çok az kurumlaştığı toplumsal oluşumlarda seferber etmek için kullanılan siyasal stratejiler, ancak sundukları ve peşinde oldukları çıkarlar, grubun onurlandırdığı *değerler* şekline bürünerek görünür kılındıklarında etkililik kazanabilirler. Biçime dikkat etmek, kural dâhilinde hareket etmek, hukuku arkasına almak değil, çıkarlarına grubun kabul edebileceği tek biçimi vererek, şereflendirmeyi bir şeref meselesi yaptığı değerleri gösterişli bir biçimde onurlandırarak, grubu arkasına almaktır.

GEOMETRİCİ BEDEN

Nesnelci görüşe içkin olan mantıkçılık, ilmi inşanın, faillerin bir "sanat" şeklinde kendilerine mal ettikleri mantığın ilkelerinin, ancak onların doğasını bir değişikliğe maruz bırakarak anlaşılabileceğini bilmezden gelme eğilimindedir. Akıl yürüten açıklama, pratik bir mirası temsili bir mirasa, nesnel bir şekilde, gereklilik, çağrı, yasak veya tehdit (yapılması ve yapılmaması gereken şeyler) yapısı olarak kurulmuş bir uzama göre yönelmiş bir eylemi, sürekli ve homojen bir uzamda gerçekleşen, geri alınabilir bir işleme dönüştürür. Böylece mitsel-ayinsel uzam bir *opus operatum* gibi, yani bir arada var olan şeylerin ancak birbiri ardına, yani zaman içinde kat edilebilecek düzenini *uno intuitu* yakalamaya izin veren, harita veya şema şeklinde temsil edilmeye müsait coğra-

124 Yasacı yaklaşımın sakıncalarını ortaya koyan analizlerin hepsini burada sıralamayacağız ancak bunların kural ile pratik arasındaki ilişkiler hakkında ve daha kesin söylemek gerekirse, Malinowski'nin dediği gibi kurala, *yasacı yaklaşımın* varsaydığından çok başka bir nitelikte gerçek bir etkililik sağlayan, oyunun kuralı ile oyun stratejileri veya çifte oyun hakkındaki sorgulamalara engel teşkil ettiklerini belirtmeliyiz. (B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, cilt 1, George Allen and Unwin Ltd., Londra, 1966 [1935], s. 379).

fi veya geometrik uzam gibi anlaşıldığı sürece, karşıtlık ilişkilerinin terimlerini (yukarı/aşağı, doğu/batı vb.) oluşturan nirengi noktalarıyla donanmış teorik bir uzamdan başka bir şey değildir. Burada ancak teorik işlemler, yani bir düşüş veya bir yükseliş gibi kimsenin gerçekten yapılan hareketler ve dönüşümler olduğunu sorgulayamayacağı mantıksal yer değiştirmeler ve dönüşümler gerçekleşebilir; havlayan bir hayvan olarak köpek için göksel bir hayvan olarak köpek neyse bu hareketler için de teorik işlemler böyledir. Kabiliye evinin iç uzamının bölgelerinden her birinin bütünsel uzam içinde yeniden yerleştirildiğinde simetrik ve tersine bir anlam kazandığını gösterdikten sonra yukarıda yaptığımız gibi, iki uzamdan her birinin aynı yer değiştirmeyi, yani bir yarım dönüşü gerçekleştiren bir hareketler sınıfı olarak tanımlanabileceğini söylemek yerinde olur. Eğer, harekete, yer değiştirmeye ve dönüşe, öne veya arkaya gitmek veya yarım tur yapmak gibi *bedensel hareketlerin* pratik anlamını vererek bu işlemleri pratiğin sahası üzerinde ifade eden matematiğin diline yeniden kavuşursak.[125] Burada da eğer bir tür tersine etnosantrizmle "vahşilere" entelektüalizmin bilinçdışı bir biçimde her "bilince" atfettiği dünyayla ilişki halini atfedersek teorik yanlışlardan korunamayabiliriz. Aynı şekilde Lévy-Bruhl zamanında, duygular evreninin, büyünün ve "katılımın" mantığıyla bağlantılarını hayal edemeyen entelektüalist tutkular teorisinden kopulabilseydi, "ilkel zihniyetin" tuhaflıklarına daha az şaşırılabilirdi. Bugün de pratik durumda yürütülen işlemleri, eşbiçimlileri olan formel işlemlere götüren dönüşüm es geçilmeseydi ve bu dönüşümün toplumsal koşullarını sorgulamak ihmal edilmeseydi, Avustralya yerlilerinin "mantıksal" marifetlerine daha az şaşırılırdı.

Mit bilimi, mitin sentaksının tanımlandığı dili gruplar teorisinden ödünç alabilir, ancak bu dilin adlandırmaya izin verdiği deneyime karşı elde edildiği ve inşa edildiği dilin hakikatini yıktığını unutmamak (veya unutturmamak) kaydıyla. Fenomenologların bütün çözümlemelerinden sonra geometrik bir uzamda iş görmediğimizi ve Bachelard'dan sonra artık ateş deneyiminin antropolojik hakikatine, yanmanın bilimi muamelesi yapılamayacağını, tüm simetrisizlikleri, süreksizlikleri ve sağ, sol, doğu, batı gibi tözsel özellikler gibi kavranan yönleriyle pratik uzamın, geometrinin sürekli ve homojen uzamı gibi ele alınamayacağını hatırlatmak gereksizdir. "Denken is

---

125 Aslında Sartre'ın "sağın macerası" başlıklı güzel çözümlemesinin de gösterdiği gibi, geometrik kanıtlama, var olmak için *gestalt* olarak figürün duyusal birliğini kırmak ve "örtük bilgide bastırmak" zorundadır. Daha derine inersek, "geometrici edimlerle değil, izleriyle ilgilenir" (J.-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, *a.g.e.*, s. 151-152).

Handwerk" ["Düşünmek zanaattır"] der Heidegger. Ve aynı şekilde dansın veya jimnastiğin geometri olduğu da söylenebilir, buradan dansçının veya jimnastikçinin geometrici oldukları sonucunu çıkarmamak kaydıyla. Belki de mitsel logostan, ilmi çözümlemenin mitsel söylemde keşfettiği işlemleri, "mitsel-şiirsel" pratiği oluşturan anı şeyleşmiş anlamlarıyla perdeleyen *opus operatumu*, gerçekten yapılan eylemler, yani bedensel hareketler biçiminde ortaya koyan ayinsel pratiğe varılsaydı, faili örtük veya açık bir şekilde mantıksal bir işlemci olarak ele alma eğilimi azalırdı. Ayinsel pratik de yasama edimleri gibi, (nesneleştirilmiş bir işlem şeması biçiminde yeniden oluşturulabilecek olan) *pratik tutarlılığını,* tek ve aynı gizemin, yalnızca nesnelerin (bu tekil durumda aletlerin, durumların –yer ve an– ve ayinsel eylemin olası faillerinin) algılanmasını değil pratiklerin de üretimini (burada ayinsel eylemi oluşturan hareketleri ve yer değiştirmeleri) örgütleyen pratiğe içkin şemaların ürünü olmasına borçludur. Bir ayinin gerçekleştirilmesi, okuryazar yorumcuların sona ermekte olan veya ölü bir geleneğe sembolik olarak hâkim olmaya çalıştıklarında veya etnologların çalışmalarının ilk evresinde oluşturdukları bir tür karşıtlıklar kataloguna (burada Çinli mandarinlerin "mütekabiliyet tabloları" akla getirilebilir) bilinçli bir hâkimiyetten çok daha başka bir şey gerektirir. Bir el arabasının, bir levyenin veya bir ceviz kırıcısının[126] kullanımında ortaya konan katıların statiğinin ilkelerinden ne daha karmaşık ne de daha çok sayıda olan ilkelere pratik hâkimiyet, ayinsel eylemleri, yani hedeflenen amaçlarla (örneğin yağmur yağdırmak veya hayvanları doğurganlaştırmak) uyumlu ve içkin olarak (en azından göreli olarak) tutarlı, yani (içselleştirilmiş sınıflandırmaların büyük temel karşıtlıklara göre dağılımını sağladığı) belli bir tür durum (yer ve zaman), alet ve fail ve nihayet, doğuya veya yukarıya, batıya veya aşağıya gitmek (veya atmak), evin çatısına veya *kanun*a yerleştirmek, eşiğe veya ahıra doğru gömmek, sola doğru gitmek veya sol elle atmak, soldan sağa veya sağdan sola çevirmek, kapatmak (düğümlemek) ve açmak (veya düğümü çözmek) gibi eşdeğer eylemlerle, ayinsel olarak uygun ve-

126 Bir taşı kaldırmak için demir bir çubuk ve tahta bir rulo kullanan işçilerin paralel ve aynı yöndeki kuvvetlerin bileşimi kuralını uygulamaya koymaları, sabit noktanın konumunu hedeflenen amaç, yükün ağırlığı ve hacmi doğrultusunda değiştirebilmeyi bilmeleri, açıkça formüle edemeyecekleri kuralı, levyenin iki kolu arasındaki orantı ne kadar küçükse bir direncin de o kadar küçük bir kuvvetle dengelenebileceğini veya daha genel olarak yer değiştirmeden kaybedilenin kuvvet olarak kazanılacağı kuralını biliyorlarmış gibi, insan beyninin yapısıyla fiziksel dünyanın yapısı arasında gizemli bir uyum olduğunu varsayarak bir fizikçinin bilinçdışının gizemlerini veya bir doğa felsefesinin gizlerini çağrıştırmaya sebep değildir. Dilin, manipülasyonun soyut yapılarının ve bu işlemlerin gerçekleşmesini sağlayan kuralların (Chomsky'ye göre yer değiştirmenin yinelenemezliği) edinilmesini gerektirdiği olgusunun neden bu denli şaşkınlık yarattığını bilmek ilginç olurdu.

ya uğursuz olarak nitelendirilen hareketlerin ve yer değiştirmelerin bileşimlerini üretmeye olanak sağlar. Aslında ayinsel eylemin durumları, aletleri ve failleri başta olmak üzere, mitsel veya ayinsel olarak nitelenmiş nesnelerin evreninin bir çözümlemesi, varoluşun her alanında kaydedilebilecek sayısız karşıtlığın, birbirlerine ancak çok zayıf analojilerle bağlı olduklarından ancak zorlama ve yapay bir biçimde indirgenebileceklerinden, temel olarak görünen ve hemen hepsi insan bedeninin hallerini ve hareketlerini esas alan az sayıdaki çifte indirilebileceğini ortaya koyar. İnmek ve çıkmak (veya ileriye ve geriye gitmek), sağa ve sola gitmek, girmek ve çıkmak (veya doldurmak ve boşaltmak), yatmak veya ayakta olmak. Ve eğer, bu fikir yürütmelerde çok şey borçlu olduğumuz Jean Nicod'nun[127] dediği gibi "duyusal dünyadaki geometri", pratik geometri veya daha doğrusu geometrik pratik, bu türden bir yer değiştirmeyi kullanıyorsa bunun nedeni kuşkusuz, karşılıklı simetrinin paradokslarını taşıyan bir ayna gibi insan bedenin de sıkmak gereken sağ eli solda arayan, sol kolu giysinin sağdaki kol ağzına sokan veya sağ ile solu, doğu ile batıyı, yarım tur yaparak tersine çeviren, "yerinde" duranı "ters koyan" veya ters duranı düz koyan, sırtını çeviren veya yüzünü dönen bir pratik işlemci gibi olmasıdır. Bunlar mitsel dünya görüşünün toplumsal anlamlar yüklediği ve ayinin yoğun olarak kullandığı hareketlerdir.

Eşiği Baba Evi'ndeki geliş ve gidişlerin
Geometrik yeri olarak tanımlarken
Yakalıyorum kendimi[128]

Eğer şair bir anda evin uzamı ile dış dünya arasındaki ilişkilerin esasını girmek ve çıkmak gibi ters istikametli hareketlerde ("istikamet"[129] kelimesinin iki anlamıyla da) buluyorsa; bu belki de, gecikmiş küçük bir mahrem mitoloji üreticisi olarak mito-poetik pratiğin esasına varmak için, yani nesnenin görünürdeki birliğinin altında yatan ikiliği ortaya koyan ölü metaforları ayıklamakta daha az zorluk çektiği içindir. René Char'ın tekrarladığı o Albert le Grand cümlesinde olduğu gibi: "Almanya'da, biri kapıları sağ koluyla dokunarak açan, diğeri de sol koluyla dokunarak kapatan ikiz çocuklar vardı."[130]

---

127 J. Nicod, *La Géométrie dans le monde sensible*, B. Russell önsözüyle, PUF, Paris, 1962.
128 Alıntılayan, G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1961, s. 201 [*Uzamın Poetikası*, çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2008, s. 317'den alıntıdır].
129 Kullanılan kelime "sens" olup Fransızca'da hem yön hem anlam hem de duyu demektir – ç.n.
130 *A.g.e.*

Wilhelm von Humboldt'un karşıtlığını yeniden kullanmak gerekirse, çoğu kez dilbilimcilerin (örneğin Sapir ve Troubetzkoy) ve hatta antropologların "bilinçdışı ereklilik" olarak tanımladıkları, doğa bilimlerinin dilini kuşanmış bir doğa metafiziğini, amaçlanmamış bir tutarlılığın açığa çıkarılması üzerine kurmaya yönelen yapısalcılığın anlaşılır versiyonunun teşvik ettiği panlojizmin prestijlerini dağıtmak ve metodolojik bir akla uygunluk *postulat*ının ontolojik bir teze dönüştürülmesinin tarihsel sistemlere atfettiği kusursuz tutarlılığı sorgulamak için *ergon*dan *energeia*ya yani nesnelerden veya edimlerden, bunların üretimlerinin mantığına gitmek yeterlidir. Ziff'in gösterdiği gibi, düzenliliği kurala dönüştürmekten ibaret olan, bir plan varsayan paralojizm, bilinçdışı hipòtezinde sadece görünürde bir düzeltme bulur. Bu hipotez, kültürel fenomenlerin kendilerini yapı ve anlamla donanmış bütünlükler olarak sunmalarını nihai hedefler hipotezine başvurmadan açıklamanın tek yolu olarak görülür.[131] Aslında planlamacısı olmayan bu plan, ilahi bir planlamacınınkinden daha az gizemli değildir ve bu noktada yapısalcı amentünün entelektüel olarak kabul edilebilir, yani entelektüel çevrelerde kabul edilebilir bir Teilhardizm[132] rolü oynamış olabilir.

Bireysel veya kolektif tarihte, nesnel yapıların ve içselleştirilmiş yapıların doğuşunu aramayı bilinçdışında gören veya açıkça reddeden genetik karşıtı önyargı, simgesel sistemlerin tarihsel sistemlere sahip olduklarından ve ihtiyaç duyduklarından çok daha fazla tutarlılık atfetme eğilimini pekiştirmek için yerine getirebileceği pratik işlevleri göz önüne almayı reddeden işlevci karşıtı önyargıyla birleşir. Bu tarihsel sistemlerden biri de, Lowie'ye göre parçalar, bilerek veya bilmeyerek sürekli bunları sisteme dâhil etmeye çalışan yeniden yapılandırmalara ve manipülasyonlara maruz kalsalar bile "parçalardan ve yamalardan oluşan şeyler" (*things of shreds and patches*) olarak kalan kültürdür.

Simgesel sistemler, her biri doğuşlarının ve işlevlerinin mantığında kayıtlı bulundukları için *gerekli* olan *pratik tutarlılıklarını* yani düzenlilikleri

131 "Modern sosyologlar ve psikologlar bu tür sorunları zihnin bilinçdışı etkinliğine başvurarak çözümlerler; ancak Durkheim'ın yazdığı dönemde modern psikoloji ve dilbilim henüz esas sonuçlarına ulaşmamıştı. Bu da bize Durkheim'ın indirgenemez bir çatışkı olarak gördüğü şeyi tartıştığını açıklar [...]: tarihin körlük niteliği ve bilincin erekliliği. Elbette zihnin bilinçdışı erekliliği bu ikisinin arasında bulunur [...]. Bireyler ile toplum arasındaki görünür karşıtlık bu orta veya aşağı düzeylerde –bilinçdışı düşüncede olduğu gibi– kaybolur ve bir noktadan diğerine geçmek mümkün olur" (C. Lévi-Strauss, "La Sociologie française", *La Sociologie au XXe siècle*, PUF, Paris, 1947, cilt 2, s. 527).

132 Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) evrim teorisiyle Hıristiyan öğretisini bağdaştırmaya çalışan Fransız palentolog ve jeolog rahip – ç.n.

kadar düzensizliklerini de, hatta tutarsızlıklarını da pratik işlevlerine; ancak, sadece pratikte tutarlı –yani hem nesnel koşullarla uyumlu hem de içkin olarak tutarlı pratikler üretmeye muktedir– ilkeler değil, aynı zamanda bildik anlamıyla, yani basit ve iktisadi bir mantığa riayet ettikleri için doğrudan hâkim olunabilen ve kullanılabilen pratik ilkeler taahhüt ederek yerine getirebilen pratiklerin ürünü olmalarına borçludurlar. Kuşkusuz "yapısal ilişkilerin ayinsel tanımı ile antropologun bilimsel tanımı arasındaki temel fark" ve özellikle de keyfi olarak oluşturulmuş kavramlar kullanan etnologun "belirsizlik taşımayan" terminolojisi ile faillerin ayinsel eylemlerde yapısal ilişkileri dile getirmek için kullandıkları kavramlar arasındaki karşıtlık konusunda hiç kimse Leach kadar hassas olmamıştır. Etnologların öne sürdüğü Berberi toplumların toplumsal örgütlenme şemalarının tumturaklı katiyeti şüphelidir ve Hanoteau'yu "sahada" izleyen Jeanne Favret de benzer bir şey yaparak Virginia Woolf'un dediği gibi genel fikirleriyle generalin fikirlerini ortaya koyar. Eğer paradoksal kışkırtıcılıktan aldığı zevk onu (bu sektörde çok az profesyonelleşmiş olsa da) profesyonel etnolojiye karşı tabur subayının "vahşi etnolojisini" yeniden canlandırmaya götürmeseydi Jeanne Favret, "Hanoteau ve Letourneux'nün masum ve dikkatli etnolojisinde" siyasi örgütlenmenin katıksız ve kusursuz sınıflandırmasını görerek bunu, generalin askeri etnolojisinden hem sadece "daha sofistike ve kendi sınırları hakkında daha bilgisiz" olmakla hem de onun ortaya çıkardığı ayrımları görmemekle suçlayarak etnolojik geleneğin karşısına koymayacaktı.[133] Esas olarak idareciler ve askerler (veya hukuk profesörleri) tarafından üretilmiş bu literatürün daha kapsamlı bir okuması, önerdiği toplumsal terminolojilerin belirsizliğinin, yalnızca Kabiliye gerçeklikleriyle belirli bir aşinalık ile teorik sistematikle bağlantılı önermelerin ve teorik geleneklerin bilinmemesinin bir bileşkesinde doğduğunu ortaya koyabilirdi. Jeanne Favret'nin, Hanoteau'nun[134] derlediği terminolojiden çıkardığı şematik sunumun ayrıntılı bir tartışmasına girmeden, Aït Hichem[135] köyünün yapısının, belki de tek kusuru yerli kategorilerin aşırı "rasyonelleştirilmesi" olan tasvirinin temel noktaları hatırlanabilir. Toplumsal bölünmelerin söz dağarcığı yerlere göre değişiyor olsa da, *thakharubth* ve *adrum* kelimeleriyle tanımlanan temel toplumsal birimlerin hiyerarşisi, Hanoteau'yu izleyen Jeanne Favret'nin önerdiğinin neredeyse her zaman *tersidir*. Hanote-

133 Bkz. J. Favret, "La Segmentarité de Maghreb", *L'Homme*, VI, 2, 1966, s. 105-111 ve J. Favret "Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie", *L'Homme*, cilt 8, sayı 4, 1968, s. 18-44.

134 *A.g.e.*, s. 21.

135 Ayrıntılı sunumu için bkz. P. Bourdieu, *The Algerians*, Beacon Press, Boston, 1962, s. 14-20.

au'nun istediği gibi, *thakharubth*'un *adrum*'u kapsadığı bazı vakalar bulunabilir çünkü belirli yerlerde ve zamanlarda derlenen terminolojiler –kuşkusuz çoğu kez– soyzincirlerinin bölünmeleriyle, kayıplarıyla veya birleşmeleriyle damgalanan farklı hikâyelerin sonucudur. Bu kelimelerin aynı seviyedeki bir toplumsal bölünmeyi tanımlamak için kayıtsızca kullanıldığı da olur. Sidi Aïch bölgesinde en sınırlı yani en gerçek birimlerden başlayarak buna rastlanır: (a) *el hara*, bölünmemiş aile (Aït Hichem'de bu *akham*, ev adıyla anılır, *akham n'Aït Ali*); (b) *akham*, (üçüncü veya dördüncü kuşağa dek) aynı atanın adıyla anılan insanları bir araya getiren geniş aile – ***Ali*** veya X bazen topografyadan kaynaklanan bir terimle de anılır, örneğin bir *akham*'dan diğerine geçerken gidilen yol bir dirsek oluşturuyorsa, *thaghamurth*, dirsek; (c) *adrum*, *akharub* (veya *thakharubth*) veya ortak kökenleri dördüncü kuşaktan sonraya uzanan insanlar; (d) *şuf* veya en basitinden "yukarıdakiler" veya "aşağıdakiler"; (e) köy, burada iki ligi birleştiren sadece yerel birim. Bunlara eklemek gereken eşanlamlılardan, *tha'rifth* (birbirini tanımak, *arf*) *akham* veya *adrum*'un (*thakharubth*) eşdeğeridir ve bunlar kimi zaman iç tutarlılık ve bütünleşme vurgulanmak istediğinde kimi zaman da diğer gruplarla karşıtlık vurgulandığında kullanılır (*taghamurth*, *aharum*). "Keyfi" bir birimi, ortak bir adlandırmaya donanmış bireyleri (Aït...) tanımlayan diğer terimlere karşıt olarak âdet haline gelmiş bir ittifakı ifade etmek için kullanılan *şuf*, burada *adrum*'dan ayrılır oysa Aït Hichem'de aynı anlama gelir ve başka örneklerde de daha küçük birimlerle örtüşebilir. Her şey sanki, özellikle de çatışma durumlarında ortaya çıkan az veya çok keyfi bölünme noktalarına karşılık gelen ve sürekli değişimlerden etkilenen, grup büyürken (Aït Hichem'de Aït Mendiller baştan birleşmiş iki *thakharubth*'dur) sanal sınırları gerçeğe dönüşebilen ve gerçek sınırları da kaybolabilen (Aït Isaad, birçok *thakharubth*'un tek bir *thakharubth*'ta toplanmasından oluşur) ara birimlerden aşama aşama geçerek (Örneğin matem durumunda görüldüğü gibi derece farklarıyla birbirinden ayrılır, akrabalardan en yakını yemeği sunar, diğerleri su veya sebze getirerek yemeğin yapılmasına katkıda bulunur, nihayet en uzak olanlarsa –dostlar veya öteki aşiretten insanlar– matem bittiğinde ölenin ailesine yemek verir) ataerkil aileden temel toplumsal birime, aşirete (*adrum veya thakharubth*) gidiliyor gibidir. Kısacası Durkheim'dan geçerek Hanoteau'dan Jeanne Favret'ye giden yolda "vahşi" veya medeni etnologların, birimlerin sürekli olarak oluşan ve bozulan dinamiklerini ve işleyişlerinin hem koşulu hem sonucu olduğu için yerli kavramlardan ayrılamayacak olan bulanıklığı görmezden gelmek şartıyla öne sürebildikleri iç içe geçmiş birimlerin sistematik bir

imgesini sunmak mümkün değildir. Tarım takviminin zamansal sınıflandırmaları gibi siyasi ve soybilimsel sınıflandırmalar için de aynı şey geçerlidir: Etkin bir biçimde seferber edilen karşıtlıkların bulunduğu düzey, esas olarak duruma yani siyasi veya soybilimsel sınıflandırmalara başvururken *kopyalanması* gereken gruplar ve bireyler arasındaki ilişkiye bağlıdır.

Böylece ayinsel bir derlemenin en özgül özellikleri, yani onu pratik anlamda tutarlı sistem olarak tanımlayan özellikler, pratik etkililiğini Jean Nicod'nun *toptan benzerlik* adını verdiği şey üzerine kurulu ilişkileri işleme koymasına borçlu olan bir pratik hâkimiyetin (*modus operandi*) ürünü (*opus operatum*) olduğu fark edilirse kavranabilir ve yeterince anlaşılabilir.[136] Bu kavrama tarzı, kendisini hiçbir zaman bağladığı terimlerin veçhelerinden biriyle açıkça ve sistematik olarak sınırlamadığından, her seferinde birini tek bir blok halinde ele alarak iki "verinin" hiçbir zaman *bütün* veçheleriyle benzememesi, daha az dolaylı olarak (yani herhangi bir ortak terimin dolayımıyla) her zaman *bazı* veçheleriyle benzemeleri olgusundan sonuna kadar faydalanırlar. Böylece ayinsel pratik, kullandığı "saf olmayan" yani hem belirlenmemiş hem aşırı belirlenmiş sembollerin farklı veçheleri (veya "profilleri") arasında hiçbir zaman açıkça bir şeyler sembolize eden veçheler ile örneğin alfabenin harfleri söz konusu olduğunda renkleri veya boyutları ve bir sayfa yazıda sütundaki kelimelerin sırası gibi) hiçbir şey sembolize etmeyen, vazgeçebileceği veçheler arasında açık bir karşıtlık ortaya koymaz. Örneğin eğer gizli düşmanlık gibi bir "verinin" başka "verilerle" ilişkilendirilebileceği üç farklı veçheden biri acılıksa (ki eşdeğeri, zakkum, pelin otu veya katrandır ve bala karşıttır), yeşillik (yeşil renkle ve kertenkeleyle özdeşleşir) ve düşmanlık (önceki iki nitelikte içerilir) mecburen ön plana geçer ve ancak diğer veçheler de bu arada algılanmaya devam eder, sembolik uyum, vurgu temel niteliğe yapıldığında temel halde bulunabilir veya tersine çevrilmiş olarak görülebilir. Müzikal metaforu çok da ileri götürmeden birbirine eklenen ayinlerin çoğunun *perde geçişleri* olarak anlaşılabileceği söylenebilir. Bunlara özellikle sık rastlanır çünkü ayinsel eylemin özgül ilkesi olan, bütün şansları kendi tarafında toplama kaygısı, yinelemeye dayanan tüm çeşitlemeleriyle beraber gelişme mantığına götürür. Bu perde geçişleri, ister bir temanın tüm ilişkilerdeki kati bir eşdeğeri olan bir temanın tekrar edilmesi olarak (gizli öfkenin yine acılık ile yeşilliği birleştiren pelin otunu çağrıştırması), ister ikincil harmonilerden birinin çağrışımlarıyla oynayarak daha uzak tonlara geçiş yapılarak (kerten-

136 J. Nicod, *a.g.e.*, s. 43-44.

kele-kurbağa) ayinsel sembollerin harmonik özelliklerini ifade eder.[137]

Ayinsel pratik, aynı sembolü farklı veçheleriyle farklı ilişkilere sokan veya aynı zıtlık ilişkisinde aynı gönderenin farklı veçhelerini devreye sokan *belirsiz bir soyutlama* gerçekleştirir. Başka bir deyişle, eldeki veçhenin seçilim ilkesini her seferinde yeniden tanımlamak ve sürekli olarak *a fortiori* bu ilkeye bağlı olmak zorunda kalmayarak, gönderenin kavrandığı *bağıntı* (biçim, renk, işlev vb.) sorununu devre dışı bırakır. Ancak nesnelerin birbiriyle ilişkilendirilmesinde ve eldeki veçhenin seçiminde birbiri ardına veya eşzamanlı olarak devreye soktuğu farklı ilkeler, birbirlerine dolaysız olarak indirgenebilirler, öyle ki bu pratik sınıflandırma aynı "verileri" farklı şekillerde sınıflandırmadan birçok bakış açısından sınıflandırabilir (Bu da ayırt ettiği özellik kadar sınıflandırma gerçekleştirebilen daha katı bir sistemden farklıdır). Böylece evren, mantıksal denebilecek bir bölünmeye tabi olur, her ne kadar bu bölünme –örneğin ne kapsayıcı ne dışlayıcı bölünmelerden oluşarak– görünürde mantıksal bölünmenin tüm kurallarını ihlal etse de son tahlilde sonsuza dek yinelenen tüm dikotomiler, tek ve aynı *principum divisionis*in ürünüdür. Birbiriyle ilişkilendirilen terimleri zıtlaştıran (örneğin güneş ve ay) ilkenin tanımlı olmaması ve (çatışma ilişkisi öngörülebilir bir çözümleme varsaydığından) çoğu kez basit bir karşıtlığa indirgenmesi nedeniyle ("Ay, kadındır"da olduğu gibi her zaman eliptik bir şekilde ifade edilen) analoji, ilgili terimlerden birinin veya diğerinin girebileceği homolojileri (erkek : kadın :: doğu: batı veya güneş: ay :: kuru : yaş) kuran ilkelere göre değişen belirsiz veya aşırı belirlenmiş iki ilkeye göre (sıcak : soğuk :: eril : dişil :: gündüz : gece vb.) kurulan karşıtlık ilişkileri (erkek : kadın :: güneş : ay) arasında bir homoloji bağıntısı kurar. Bunun anlamı, belirsiz soyutlamanın aynı zamanda sahte bir soyutlama olduğudur çünkü tek bir veçhe bile söz konusu olsa asimilasyon bütünsel ve toptan olduğundan şu veya bu "veriyi" diğerlerinden ayıran özellikler anlamlı olmayan özelliklere bağlı kalırlar. Belli bir ilişkilenme biçimi içinde biricik olan bir bakış açısından (örtük olarak) seçilen terimlerden her birinin veçhesi, başka ilişkilenmelerdeki başka bir gönderenin başka veçhelerine karşıt olabileceği diğer veçhelere bağlı kalır. Şu halde kendisi olmayan şeyle ilişkiye girme şeklinin sa-

137 Benzer gözlemler için bkz. M. Granet, *La Civilisation chinoise*, Paris, *a.g.e.*, pek çok yerde, özellikle de s. 332. Mitsel-ayinsel anlamı olmayan yakınlaştırmalara neden olan uyaklı çağrışım (*Aman d laman*, su güvendir) veya tam tersine sembolik olarak aşırıbelirlenmiş çağrışım (*azka d azqa*, yarın mezar) başka bir geçiş tekniği oluşturur. Bu örnekte ayinin pratik mantığının şiir gibi, ses ve anlam ikiliğiyle (başka örneklerde aynı sesin anlamlarının çokluğuyla olduğu gibi) oynadığı görülür. Uyak bağlantılı ve anlam bağlantılı rekabet, farklı anlarda, farklı bağlamlarda çelişkisiz başvurulabilecek rakip iki yol arasında bir alternatif, bir kavşak oluşturur.

yısı, kendi aralarında biricik bir bölünme ilkesi olarak işlemek için yeterince zincirleme (örneğin sıcak: soğuk :: eril : dişil :: doğu : batı) sunan bazı temel karşıtlıklarla sınırlı olmasaydı; aynı terim, sonsuz sayıda bağıntıya girebilirdi. Ayinsel pratik, eril beyazın karşıtının dişil beyaz ve büyüğün dişilinin küçük olmasını isteyerek André Gide'i çaresiz bırakan o çocuktan daha farklı işlemez.[138] Kısacası Wallon'un dediği gibi ilk eğitimin aşıladığı çiftler halinde düşünceden kaynaklanan "analojik anlam", ancak birinin diğerinden ayrılamazlığı sayesinde işlediğinden ilişkilendirdiği bağıntılar (a : b ve b : c) hakkında hiçbir şey öğretemeyen ve asgari belirlenim sağlamaya yarayan temel karşıtlıkların (kadın erkek değildir – kara kurbağası bataklık kurbağası değildir) sayısız uygulamalarını üreten bir tür "karşıtlık duygusu"dur.[139] Bu çift anlamlılık veya ima mantığına içkin olan yanlış anlamalar ve belirsizlikler, karşıtlar arasındaki ilişkilerin ve bu ilişkiler arasındaki ilişkilerin evrenini, bütün diğerlerinin türeyebileceği temel bazı ilişkilere bağlamaya izin vererek sağladığı *ekonominin* kaçınılmaz sonucudur.

Her türden mantıksal yeniden inşanın, katiyet ve doğurganlık pahasına da olsa en az maliyetle en çok düzeni sağlamayı hedefleyen bir mantığın özgül ilkesini bilmediğinden kendisini *aşırıyorum*a mahkûm etmek istemiyorsa kendisine koyması gereken sınırları oluşturmak için, nesnelci yorumbilimin ele aldığı, gerçekleşen analojiden, oldu bittiden, sabit kalıptan (a : b :: c : d), habitusun bir tepkinin diğerinin yerini almasını kolaylaştıran[140] ve bir tür pratik genelleştirmeyle yeni durumlarda ortaya çıkabilen aynı biçimdeki tüm sorunlara hâkimiyet sağlayan edinilmiş denklikler temelinde gerçekleştirdiği, şema transferi olarak analojik pratiğe gitmek: Aynı pratik ilkelerin *birbiri ardına* uygulanmasıyla, pratik amaçlarla üretilen pratik ve ifadeler derlemesini, bütüncül bir bakışın *eşzamanlılığında* kavramaya izin veren şemaların inşası, kendinde gerçek bir ontolojik dönüşümdür ve eğer böyle algılanmazsa çö-

138 Bu arada Berberi dilinde dişilin, küçültme şeklinde ifade edildiği de not edilebilir.

139 Bu "analojik anlam", araştırma ilişkisinde, bilgi kaynağı görünürde birbiriyle ilgisi olmayan ve bilinçdışı şemayla desteklenen temaları birbirine bağladığında ortaya çıkabilir. Örneğin somut bir örnekte doğurganlık ayinlerinin çoğunun esasında bulunan şişme şeması, bazı durumlarda pişirilen lokmalar ile danaları satıştan önce şişirmek için madrabazların kullandığı sabunotu arasındaki çağrışımı destekler. Sanki bu "analojik anlam" dilbilimcilerin bazen kök anlam adını verdikleri şey gibi, yani ilmi kavrayışın ancak konuşan öznelerin *bilincinde* her tür varoluştan yoksun olan bir *constructum* oluşturarak iş görebileceği bilinçdışı ilke olarak çalışır. Daha genel olarak burada Chomsky'yi takip eden dilbilimcilerin "gramatik" veya "kabul edilebilir" olma adını verdikleri şeyden söz etmek gerekir, ancak bu mefhumun basit, örneğin semantik veya istatistik ölçütlerle değil sadece *sezgi* ölçütüyle tanımlanabileceğini kabul ederek.

140 Bkz. F. Le Ny, *Apprentissage et activités psychologiques*, PUF, Paris, 1967, s. 137.

zümlemeyi yapan kişi, okumuş yazmış yorumcunun bitmez tükenmez ve kısır oyunlarıyla başa çıkmaya mahkum olur.[141]

Sinoptik şema, yöntemli bir şekilde toplanıp derlenebilen tüm zamansal karşıtlıkları art arda geliş yasalarına göre dağıtmakla [1) Y, X'i izler hariç X, Y'yi izler; 2) Y, X'i izler ve Z, Y'yi izler ardından Z'nin X'i izlemesi gelir; 3) Y, X'i izler veya X, Y'yi izler] politetik[142] olarak üretilen ve kullanılan kavramları, Descartes'ın dediği gibi *uno intuito*, Husserl'in dediği gibi *monotetik* olarak,[143] bir bakışta kavramaya olanak sağlar. Bu anlamlar, politetiğin monotetiğe çevrilmesinden doğan çelişkilerin gösterdiği gibi, pratikte ancak birbiri ardına, yani yalnızca arka arkaya değil, aynı zamanda birer birer, *teker teker* kullanılabilir. Yorumcunun işinin ürettiği zamansal karşıtlıkların özelliği, aciliyet teşvik etmediği sürece, bütünüyle ve tüm ayrıntılarıyla seferber edilebilir olmamak ve seferber olmamaktır çünkü varoluş ihtiyaçları hiçbir zaman böylesi bir sinoptik kavrayış gerektirmez. Kısacası politetik adı verilen şey, polisemiyle birlikte, tüm düşünce, algı ve eylemleri, ancak bütün *ekonomisi* basitlik ve yaygınlık amacıyla açıklık ve ayrımdan ödün vermeyi gerektirdiği için temel bir ikiliğe indirgenebilecek bazı ilkeler aracılığıyla örgütleyebilecek olan pratik bir mantığın işleyiş koşuludur.[144] Çözümlemeci, tek bir haber kaynağı tarafından en azından o an hâkim olunamayacak malumatı bir araya getirerek (yazı ve her türlü kayıt gibi ebedileştirme araçları sayesinde ve bunları çözümlemek için sahip olduğu boş zaman sayesinde) bütünleştirme

---

141 Granet analojik aklın nesnel olarak sistematik ürünlerine bilinçli bir sistematik güç atfetmek gibi umutsuzca bir çabadan doğan çelişkileri çözme çabasının ortaya çıkardığı kusursuz olma amacını taşıyan fantastik inşaları çok güzel örnekler. Mitsel sistemin ilmi bir değerlendirmesi olarak beş elementi üretim açısından art arda sıralayan ve dört ana yöne (bunlara merkez eklenir), mevsimlere, maddelere (su, ateş, tahta, metal), notalara tekabül ettiren beş element teorisi (M.Ö. 3-2) bunlardan biridir (M. Granet, *a.g.e.*, s. 304-309).

142 Cournot, Saussure'ün ikinci ilkesinin ("Gösteren zamanda açılır ve zamandan ödünç aldığı niteliklere sahiptir", F. de Saussure, *a.g.e.*, s. 103) bir tür yorumunda yazılı veya sözlü söylemin özelliklerini karşı karşıya getirir. "İnşa ediliş tarzı gereği bizi zihnin eş zamanlı olarak ve başka bir sırada algıladığı veya algılaması gereken bağıntıları bir dizi çizgisel işaret yoluyla ifade etmeye mecbur eden "esas olarak çizgisel dizi"yi, "yüzeyin az çok mutlu genişliğinden pay alıp söylemin sıralanmasında çözmesi zor olan sistematik bağları ve ilişkileri gösteren sinoptik tabloların, soyağaçlarının, tarih atlaslarının" karşısına koyar. (Cournot, *a.g.e.*, s. 364). Jacques Bertin grafik semiyolojisinin temeli kıldığı bu karşıtlığı sistematik olarak formülleştirmiştir (bkz. J. Bertin, *Sémiologie graphique*, La Haye, Gauthier, Villars et Mouton, Paris, 1967).

143 E. Husserl, *Idées directives pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950, s. 402-407.

144 Politetik, *poly* (çok) ve *thetos* (yerleştirilmiş) kelimelerinin birleşiminden oluşan Yunanca sözcük, bir sınıf veya grubun üyelerinde sıklıkla rastlanan özellikler anlamına gelmektedir. Monotetik, tek bir ilkeye bağlılığı ifade eder. Polisemi, daha genel anlamda işaretlerin (yazı, sembol vb.) çokanlamlılığına vurgu yaparken politetik yerleşik, belirli bir topluluk içerisindeki sıklığa vurgu yapmaktadır – e.n.

ayrıcalığına ve böylece sistemin kısmi ve kaçamak bir bakıştan kaçabilecek mantığını kavrama olanağına sahip olur. Ama aynı ölçüde, pratiği ve ürünlerini maruz bıraktığı epistemolojik statü değişimini görmezden gelme ve pratiğin sormadığı ve soramayacağı sorulara çözüm aramaya kalkışma şansı vardır; böylece, yerli pratiğin özelliğinin bu soruları dışarıda bırakması olup olmadığını sormaz.[145]

Şu halde pratikten sahip olduğundan fazla bir mantığı talep ederek ve böylece ya anlaşılmaz veya ilkesi kavranamayan tutarsızlıklar çıkarmaktan ya da zorunlu bir tutarlılık dayatmaktan kaçınmak için mantığın mantığı olmayan bir mantık takip ettiğini kabul etmek gerekir.[146] Politetiğin monotetiğe çevrilmesi, farklı faillerin farklı durumlarda birbiri ardına oluşturabilecekleri tüm karşıtlıkların eşzamanlı olarak yan yana bulunması; kısacası, biricik bir seri oluşturulması, pratiğin mantığından dışlandıkları için sorun çıkarması kaçınılmaz olan bir sürü ilişki ortaya çıkarır. Birbirine benzeyen ama zaman içinde (göreli konumlarıyla –önce-sonra– ve benzerlikleriyle tanımlı iki an) dağınık halde bulunan kültürel özellikler arasındaki ilişkileri tutarlı bir sistemde sabitleme çabası ve zamansal dizide homolog konumlar işgal eden özellikler arasındaki ilişkiler, çelişkilerle karşılaşır çünkü geometrik uzanın homojenliği ve sinoptik bütüncülleştirme, farklı derecelerde yani pratikte birbirini içermeyen karşıtlıkları aynı düzleme koymaya neden olur. Örneğin, hayırlı bir dönem sayılan, ilkbaharın son günlerini ve yazın ilk sıcaklarını kapsayan, çiğ ve genç olanın "yeşilin" son dönemi *en-nissan*'ın karşısına zararlı sayılan, *en-nayer'in* (Ocak) son günlerini ve *Furar*'ın (Şubat) ilk günlerini

---

145 Kaydın ürettiği bu etkinin çözümlemesi, *sözün muhafaza edilmesi* tekniklerinin (yazı) icadının neden olabileceği etkilerinin esasına dayanır (bkz. W. C. Greene, "The Spoken and the Written Word", *Harvard Studies in Classical Philology*, cilt 9, 1951, s. 24-59; J. Goody ve I Watt, "The Consequences of Literacy", *Comparative Studies in Society and History*, sayı 5, 1962-63, s. 304-311). Kendisiyle çelişme tehlikesinden kaçmaya olanak sağlayan politetiğin koşulu, geçmişin kaydının olmamasıdır. Bu okuryazarlık yokluğu da bireysel ve kolektif hafızayı her türden sabit izden yoksun bırakarak tutarsızlıktan kaçınmak için gerekli düzeltmelere izin verir. Yazının mümkün kıldığı, geçmiş ve bugünün eşzamanlılaştırılması (örneğin bir mitin veya ayinin birbirini izleyen versiyonları), sinoptik kavrayışı ve aynı zamanda okullu düşünceye başlangıç noktasını sağlayan çelişkilerin fark edilmesini mümkün kılar.

146 Ayinin veya mitin mantığı dil felsefesinin, mantığın ve dilbilimin çok farklı yöntem ve önvarsayımlarla incelemeye başladığı doğal mantıklar sınıfına dâhildir. *Generative semantics*'in (üretici anlambilim) kurucularından biri olan George Lakatoff, bu şekilde gündelik dili anlamak için, bir *fuzzy logic* (bulanık mantık) oluşturmak zorunda kalmıştır. [Bu mantık] *fuzzy concept*leriyle ve *par excellence* [türünün en iyi örneği], *sort of* [bir nevi], *pretty much* [hemen hemen], *rather* [-den çok], *loosely speaking* [genel hatlarıyla konuşmak] vb. kısıtlarla (*hedges*) doğruluk değerlerini (*truth values*), klasik mantık sınırları içinde anlaşılamayacak şekilde (*in a way they cannot be described adequately*) etkiler (*affect*).

kapsayan, kuru, olgun ve pişmişin zamanı *el husum* karşı karşıya konabilirse, *en-nissan*'ın içinde de "yeşiller" ile "sarılar" veya *el husum*'un içinde kışın sonuna denk gelen en kötü dönem –ki bu da "yanık" ve "tuzlu" veya "acılı" günlere bölünebilir– ile baharın ilk günlerine denk gelen ve altbölümlerinin isimlerinin "hayırlı" ve "açık" şeklinde ifade ettiği gibi daha az zararlı sayılan ikinci bir dönem arasında karşıtlık kurulabilir. Bu altbölümlerin farklı durumlarda üretildiği ve kullanıldığı göz önüne alındığında her birinin üst birimle veya *a fortiori* karşıtının altbirimleriyle kurduğu ilişki hakkında teorik bir soru sormaya gerek kalmaz. Aynı şekilde insan hayatının döngüsü ile tarım yılının döngüsü arasında veya bu iki serinin kendi aralarındaki ilişki ile tek veya çok sayıda kısmi ilişkiyle açıkça ifade edilmiş olsalar bile (Örneğin gece : sonbahar :: sabah : ilkbahar) günün anlarının serisi arasındaki ilişki arasında da sistematik bir ilişki kurmaya çalışmak boşuna olur.

Yine görünürde etnosantrik bir analojiye izin verilirse, birbiri ardına geliş yasalarına riayet eden anlardan kurulu seri ile ardı ardına, aynı yere yansıtılamayacak şekilde pratiğe dökülen zamansal karşıtlıklar arasındaki ilişkinin, kamuoyu yoklamalarını sürekli ve homojen siyasi uzamı ile her zaman belirli muhataplar veya rakipler arasındaki belirli bir durum bağlamında gerçekleştiğinden muhataplar arasındaki siyasi mesafeye göre farklı dereceden karşıtlıkları ortaya koyan pratik siyasi konu almalar arasındaki ilişkinin homologu olduğu öne sürülebilir (sol : sağ veya solun solu : solun sağı :: solun solunun solu : solun solunun sağı :: vb.). Öyle ki aynı fail, birbiri ardına gelişin üçüncü yasasını yalanlayarak geometrinin "mutlak" uzamında hem kendi sağında hem kendi solunda bulunabilir. Kısacası, temel karşıtlıklar (veya bunların türevi olan ikincil karşıtlıklar) hiçbir zaman eşzamanlı olarak seferber edilemeyeceğinden pratik mantık hiçbir zaman farklı ilişkilerle kurulan karşıtlıkların yan yana gelişinin ortaya çıkaracağı tutarsızlıklarla karşı karşıya gelemez ve sonuçta "politetik", poliseminin iyi kullanımı üzerine kurulu bir mantıksal sistemin işleyiş koşuludur.

ZAMANIN EYLEMİ VE EYLEM ZAMANI

Politetikten monotetiğe geçişin ortaya çıkardığı, teorinin şeyleşmesi etkisi, hiçbir zaman zamansal yapılarının, yani yönelimlerinin ve ritimlerinin anlamlarını oluşturması olgusuyla tanımlanan pratiklere uygulandığı kadar yoğun olarak işlemez. Bu yapının her tür manipülasyonu, hızlandırılması veya yavaşlaması, basit bir referans ekseni değişimi etkisine indirgenemeyecek bir yapısızlaştırmaya neden olur. Böylece Mauss'u bir armağan mübadelesi "feno-

menolojisi" düzeyine yerleşmekle suçlayan Lévi-Strauss'un yerli deneyimle ve yerli teoriyle keskin bir kopuş gerçekleştirerek, "ilkel fenomeni oluşturan şeyin toplumsal hayatın çözüldüğü üstü örtülü işlemler değil";[147] inşa edilmiş bir nesne olarak mübadele olduğunu veya başka bir deyişle, karşılıklılık döngüsünün "mekanik yasalarının", verme mecburiyetinin, geri verme mecburiyetinin ve alma mecburiyetinin bilinçdışı ilkesi olduğunu ortaya koyduğunu[148] hatırlamak gerekir. "Fenomenolojik" çözümleme ve nesnelci çözümleme mübadelenin iki karşıt yönünü ortaya çıkarır, yaşandığı veya en azından yaşanmak istenen şekliyle armağan ve dışarıdan görüldüğü şekliyle armağan. Armağanın "nesnel" hakikatinde yani modelde takılı kalmak, mübadelenin resmi tanımını temsil ettiği için öznel bile denemeyecek hakikat ile nesnel hakikat denebilecek şey arasındaki ilişki sorununu devre dışı bırakmaktır. Gözlemcinin geri döndürülebilir olarak kavradığı bir eylem sekansını faillerin geri döndürülemez gibi yaşadığı ve geri döndürülebilir veya döndürülemez olmanın da bu pratiğin nesnel hakikatinde kayıtlı olduğu gerçeğini ciddiye almak gerekir. Toptancı veya monotetik kavrayış, temel olarak armağanların geri döndürülebilir olmasıyla tanımlı bir nesnel yapıyı, (sadece öyle hissedilen değil) aynı derecede nesnel olarak geri göndürülemez bir art arda gelişin yerine koyar. Bunlar, şeref modelinde olduğu gibi ısrarla çağırdıkları cevaba mekanik olarak bağlı değildirler. Armağanların, sözlerin, meydan okumaların ve hatta kadınların mübadelesinin nesnel bir çözümlemesi, bu başlama edimlerinin her birinin boşa düşebileceğini ve her durumda, anlamını tetikledikleri karşılıklardan aldıklarını hesaba katmak zorundadır. Burada niyet edilen anlamı geriye dönük bir şekilde ortadan kaldıran bir karşılık yokluğu bile söz konusu olabilir. Armağanın, yaratıcısının ona verdiği anlamın tanındığını ve kutsandığını, ancak karşı-armağan tamamlandığında gördüğünü söylemek, karşılıklılık döngüsünün yapısını başka kelimelerle tekrar etmek anlamına gelmez. Bu, ortak deneyimin armağan mübadelesi adı altına koyduğu ayrık ve ayrık olarak yaşanan edimlerin nesnel hakikati geri döndürülebilirlik olsa bile, kendisini modele uygun olarak algılasaydı var olamayacak olan bir pratiğin tam hakikati olmaması demektir. Armağan mübadelesinin, nesnelciliğin bilmediği ve yok saydığı zamansal yapısı, armağanı tam hakikati içinde tanımlayan iki karşıt hakikatin bir arada var olmasını mümkün kılan şeydir. Gerçekten de tüm toplumlarda karşı-armağan *farklı* ve *ertelenmiş* olmalıdır,

147 C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre Marcel Mauss", *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950, s. XXXVIII.

148 *A.g.e.*, s. XXXVI.

tamamen aynı nitelikte bir nesnenin anında geri verilmesi, (verilen nesneyi) reddetmeyle eşdeğer olduğundan bunu yapmak hakaret sayılır. Bu, armağan mübadelesinin bir yandan, *karşılıklılık döngüsü yapısının teorik modeli* gibi, armağan ve karşı-armağanı aynı anda çarpıştıran "al sana-ver bana" modeline karşı olduğu anlamına gelir. Diğer yandan hukuki bir edimle geri ödemesi, yazılı edimlerin hesaplanabilirliğini ve öngörülebilirliğini sağlamaya muktedir bir sözleşme oluşturulduğu anda *zaten gerçekleşmiş* gibi olan *ödünç* almaya karşı olduğu anlamına gelir. Eğer modele çifte farkı ve özellikle de monotetik modelin ortadan kaldırdığı *gecikme*yi dâhil etmek gerekiyorsa bu, Lévi-Strauss'un öne sürdüğü gibi mübadele pratiğinin yaşanmış gerçeğini yeniden canlandırmayı amaçlayan "fenomenolojik" bir kaygıyla değildir; çünkü armağan mübadelesinin işleyişi, mübadelenin nesnel "mekanizmasının" hakikatini tanımamayı gerektirir. Tam da anında geri vermenin kabaca ortaya serdiği hakikati: Armağan ile karşı-armağanı birbirinden ayıran zaman aralığı, her zaman geri döndürülebilir, yani hem mecburi hem çıkarcı görünme ve görülme tehlikesi olan bir mübadele yapısının geri döndürülemez olarak algılamayı sağlayan şeydir. "Bir yükümlülükten kurtulma konusunda fazla acele etmek, bir tür nankörlüktür" der La Rochefoucauld. Anlaşmalı bir yükümlülükten kurtulmak için sabırsızlandığını göstermek ve böylece alınan armağanların veya verilen hizmetlerin bedelini ödeme, hiçbir şey borçlu olmama, ödeşme niyetini uluorta göstermek, başlangıç armağanını geriye dönük olarak, mecbur bırakma niyetiyle yapılmış gibi ihbar etmektir. Eğer burada her şey bir üslup, yani uygun ve sırasında olma meselesiyse, eğer aynı edim (bir armağan vermek veya almak, hizmet sunmak, ziyaret etmek, vb.) anına göre, yani zamanında mi zamansız mı, yerinde mi yersiz mi olduğuna göre tamamen anlam değiştirebilir. Eğer zamanı belirlenmemiş hiçbir önemli mübadele yoksa (doğum yapana hediye veya evlilik hediyesi) bu, söylendiği gibi, armağan ile karşı-armağanı birbirinden ayıran zaman simgesel mübadelenin, o sahte paranın sahte dolaşımının işleyişinin koşulu olan, kolektif şekilde onaylanan ve desteklenen, kendine söylenmiş yalana ve bile bile hataya izin verdiği içindir. Bu sistemin işleyebilmesi için faillerin mübadelelerini düzenleyen ve antropologun mekanik modeliyle mantığı açığa çıkan şemalardan tamamen habersiz olmamalıdır ve aynı zamanda bu mantığı tanımayı ve bilmeyi reddetmelidir.[149] Kısacası her şey sanki faillerin pratikleri ve özellikle de süreyi

149 Cömertliği, şerefli bir adamın o en yüksek erdemini yücelten atasözleri, hesap zihniyetinin baştan çıkartmasına ihanet eden deyimlerle bir arada bulunur. "Hediye felakettir" der biri, diğeri ise: "Hediye tavuktur karşılığı deve." Nihayet hem huzur hem hediye anlamına gelen *lahna* kelimesi

manipüle etmeleri, pratiğin, etnolog ve modellerinin, ancak kendi zamanında ve zamanda gerçekleşen şemanın yerine, düpedüz zamansız bir model koyarak günışığına çıkardığı hakikatini, kendilerinden ve başkalarından saklamaları amacı etrafında örgütlenmiş gibidir.

Ama bunun yanı sıra zaman aralığın ortadan kaldırmak stratejiyi ortadan kaldırmak anlamına gelir. Araya sokulan, (armağan mübadelesinde iyice görüldüğü gibi) fazla da kısa olmaması gereken ama (özellikle de intikam amaçlı cinayet mübadelesinde) fazla da uzun olmaması gereken bu boşluk, nesnelci modelin kurguladığı gibi ölü zaman, hiçlik zamanı değildir. Alan, geri vermediği sürece *yükümlüdür*, kendisine iyilik edene minnetini göstermek veya en azından ona saygı duymak, onu idare etmek, sahip olduğu silahları ona karşı kullanmamak durumundadır yoksa nankörlükle suçların ve eylemlerin nesnel anlamına karar veren "insanların lafıyla" mahkûm edilir. Cinayetin öcünü almayan, rakip ailenin eline geçen toprağını geri almayan, kızlarını zamanında evlendirmeyen, sermayesinin günbegün, geçen zamanla eridiğini görür; eğer ki geç kalmayı, stratejik gecikmeye çevirmeyi becermesin. İntikamın veya armağanın geri verilmesinin zamanını geciktirmek, eşlikçisini-rakibini kendi niyetleri hakkında belirsizlikte bırakmanın bir biçimi olabilir. Buradaki noktayı sabitlemek imkânsızdır, tıpkı ayinsel takvimin kutsuz dönemlerinin gerçekten uğursuz bir anında, eğrinin döndüğü yer gibi, karşılık vermemek de ihmal olmaktan çıkıp hor gören bir ret halini de alabilir. Bu aynı zamanda, ilişkiler kopmadığı sürece ona mecbur olduğu saygılı davranışları dayatmanın bir biçimidir; nihayet, intikam durumunda, askıda bırakılmış bir tehditle sabrını sınamak ve inisiyatif avantajını elinde bulundurmaktır. Bu mantıkta, kızı istenen kişinin cevabı olumsuzsa bir an önce vermelidir yoksa avantajını kötüye kullanıp talibin gururunu kırdığı düşünülür. Eğer cevabı olumlu olacaksa istediği kadar bekletmekte özgürdür çünkü talepte bulunulan konumunun ona verdiği ve nihai kararını verdiği zaman bir anda kaybedeceği konjonktürel avantajını koruyabilir. Her şey sanki etkileşimlerin ayinselleştirilmesinin etkisi, zamana, en çok da hiçbir şey olup bitmediğinde, geçen sadece zaman olduğunda gösterdiği tüm toplumsal etkililiğini vermek içinmiş gibidir. Zaman, kendine çalışır derler; tersi de doğru olabilir. Bunun anlamı, zamanın etkililiğini müdahil olduğu ilişkilerin yapısının durumundan aldığıdır. Hakaret ve intikam diyalektiğinde olduğu gibi, eylemin akışı kuvvetle ayinsel hale getirildi-

---

ile hediye anlamına gelen *lahdia* kelimesiyle oynayarak şöyle denir: "Ey bize huzur (hediye) getiren huzurla gidin" veya "bizi hediyenizle (*lahdia*) huzur (*lahna)* içinde bırakın" veya "en iyi hediye huzurdur."

ğinde, intikamı geciktirerek ve böylece tehdidi sürdürerek, zamanla veya daha doğrusu eylemin *tempo*suyla oynamaktan ibaret olan stratejilere daha çok yer açılır. Bu, savsaklayarak veya oyalayarak, erteleyerek veya geciktirerek, bekleterek ve umutlandırarak veya tam tersine, acele ettirerek, hızlandırarak, sıkıştırarak, kestirmeden giderek, şaşırtarak, önünü alarak eylemin temposunu manipüle etmenin sunduğu olasılıklardan fayda sağlamayı hedefleyen stratejilere alan açan daha az kurala bağlanmış tüm eylemler için geçerlidir. Zamanı gösterişçi bir şekilde sunma ("Birine zaman ayırma") veya tersine reddetme ("Değerli zamanını" ayırdığını hissettirme) sanatından söz etmiyoruz bile.

Tanıdık bir kişiyle bir iş konuşmak veya ondan bir çıkar talep etmek için yaygın olarak kullanılan bir strateji örneği düşünelim. A, ikinci el bir araba satın almak konusunda (tamirci) B'ye iş yerinde danışmaya gelmiştir. İlk anlar şakalaşmaya, ortak hatıraları yâd etmeye (A'nın B'ye hediye ettiği mantarlar) ve bu hatıralardan çıkan yeni şakalaşmalara (B'nin midesine düşkünlüğü) ayrılır. Doğrudan işe hasredilen ikinci bölüm, talep eden ile edilenin, ele alınan meseleye atfettikleri ciddiyet ve alakayı göstermeye yönelik bir ton değişikliğine neden olur, şakalaşmalar geçişi sağlayarak yavaş yavaş geride kalır. İş bağlandığında ("Elimden geleni yaparım", "Tamam yap") konuşma şakalaşmalarla devam eder, arada işle ilgili konuya dönüşler giderek azalırken farklı temalardaki şakalaşmalar çoğalmaya başlar (B, A'ya tüfeğini ödünç vermiştir; A da B'ye ehliyetini...) B'nin midesine düşkünlüğü de dâhil olmak üzere, bu geçişle doğal bir şekilde konudan uzaklaşırlar. A, B'ye sorar: "Düğüne davetli misin?" (Fazla ayrıntı verilmez çünkü aynı düğünden bahsediliyordur ve soru yapısal olarak "ritüel" sayılır); "Evet. – Peki menüyü biliyor musun? – Hayır, canımı sıkan da bu! – Ah, sen de âlemsin!"

Nesnelcilik bu eylem sekansını kavrayabilseydi, talep edenin doğrudan konuya gelmesini gerektiren kurala bağlardı. Gerçekte aynı türden tüm karşılaşmalarda, yani kendinde ve kendi için (hediye, hizmet ve ziyaret mübadelesiyle) sürdürülegelen bir ilişki çıkar güden bir işlevin hizmetine sokulduğunda yarı ayinsel yarı uyumlu benzer eylem kümeleri gözlemlenebilecektir. Bu şekilde geriye dönük olarak sonlandırılan tüm bir mübadele dizisi üzerine yansıma ve onları nesnel olarak bu çıkar güden hedefe (terimin iki anlamıyla da) yönelmiş gibi gösterme tehlikesi taşıyan bu amaca yönelik kullanım, (burada açık imaların nesnesi olan) geçmiş mübadeleler dizisi içine ve aynı zamanda önceki bütün etkileşimlerin tarihini akışı dâhilinde, çıkara yönelik mübadelenin zamanını iki saf karşılıksızlık anıyla çevreleyerek yeniden üreten bir etkileşimde, yeniden yerleştirilmeli ve böylece kamufle edilmelidir.

Örneğin aktarılabilir bir iktidarın sahibinin, aktarımı geciktirme ve nihai niyetleri konusundaki belirsizliği ve kesinsizliği koruma sanatından elde edebileceklerini biliyoruz. Elbette zamanın eylemini etkisiz hale getirmekten ve toplumsal ilişkilerin sürekliliğini sağlamaktan başka işlevi olmayan tüm stratejilerin, örneğin “dostluğu ayakta tuttukları” söylenen o “küçük hediyeler” (“Ey hediye –*thunticht*, çoğulu *thuntichin*– beni zenginleştirmiyorsun ama dostluğu düğümlüyorsun”) biçimi altında sonsuz küçüklüğü sonsuzla çarparak, matematikçiler gibi süreksizlikle süreklilik üretmeyi hedeflediklerini unutmadan. Küçük hediyelerin değeri az olmalıdır ki mukabele edilmesi kolay olsun, çünkü kolayca iade edilmek içindirler; ama sık sık ve bir anlamda sürekli olarak verilmelidirler ki ayinsel mekanizmadan çok, “sürpriz” veya “ilgi” (ki bunlar da hediyedir) mantığında işlesinler. Aile ilişkilerinin sıradan düzenini korumaya yönelik bu hediyeler, aşağı yukarı her zaman pişmiş besin halindedir; (ineğin ilk sütü geldiyse, yanında bir parça peynir ile) kuskus gibi ve ailevi küçük hoşlukların sırasını takip ederler. Doğumdan sonraki üçüncü veya yedinci gün, bir bebeğin ilk dişi veya ilk adımları, bir oğulun ilk saç kesimi, ilk pazarı veya ilk iftarı; insanların veya toprağın yaşam döngüsüyle özdeşleştirildiklerinden mutluluklarına *katmak isteyenler* ile karşılığında mutluluğa *katılmak isteyenleri* gerçek bir doğurganlık ayinine dâhil ederler. Hediyenin geldiği kap hiçbir zaman boş gönderilmez, içine “hayırlara alamet” (*el fal*) diye biraz buğday, irmik (kırılganlık simgesi dişil bir bitki olan arpa hiçbir zaman konmaz) veya daha iyisi kuru meyveler, nohut, mercimek vb. “(mübadele vesilesi olan) oğlan çiçek açsın”, büyüsün ve meyve versin diye sunulan çiçekler, *acedjig* konulur. Kabiliyeliler bu olağan hediyelerle (ki bunlara *tharzefth* denen ve ziyaretler sırasında verilenleri de eklemek gerekir), *thimeghriwin* olarak adlandırılan büyük kutlamalarda (tekili *thamegrhra*), düğünler, doğumlar, sünnetlerde sunulan olağanüstü hediyeler (*ikhir* veya *lehna*) arasında açık bir ayrım yaparlar. Ve akrabalarla komşular arasındaki küçük hediyeler –uzaktan uzağa, sürekli olmayan bir şekilde “büyük olaylarda” görüldükleri için– mekânda ve soyağacında uzak hısımların sunduğu, önemleri ve büyüklükleri açısından bir tür kontrollü meydan okuma olan para ve yumurta şeklindeki hediyeler için neyse, kuzenle komşular arasındaki gündelik mübadele zincirinde çok sık ve çok yakın görülen akrabalık-komşuluk endogamilerinin tarihsiz evlilikleri de, çok daha prestijli ama çok daha fazla da tehlikeli, gösterişli törenlerle, ittifakları veya barışmaları mühürlemek üzere farklı köyler ve aşiretler arasında yapılan olağanüstü evlilikler için odur.

Bu durumun, genelde ritüel mefhumuyla özdeşleştirilen, kuralları önceden belirlenmiş mekanik eylem zincirlerinden ne denli uzak olduğu görülmektedir. Yalnızca "yaşama sanatı"na hâkimiyetinden son derece emin bir virtüöz, her durumda "yapması gerekeni yaparak", "yapacak başka bir şey yoktu" dedirterek ve gerektiği gibi yaparak uygun eylemleri üretmek için durumların ve tutumların kendisine sunduğu belirsizlikleri ve kararsızlıkları kullanabilir. Kuşkusuz burada da dil sürçmelerini, beceriksizlikleri ve hataları görürüz ve ne yapılması ve söylenmesi gerektiğini bilen ama etnologlardan farklı olarak sık görülen durumları ve kusursuzluğu tanımlayan *mecburi doğaçlama* "sanatına" tekabül eden karşılık verme stratejilerini bir kataloga hapsetme iddiasında olmayan adab-ı muaşeret uzmanları vardır.

Pratiğin kurallı doğaçlamasının pratik hakikatini ve mübadele örneğinde olduğu gibi tam tanımında nesnel işlevlerin gizlenmesi de bulunabilecek *işlevini* tesis etmek için,[150] zamansal olarak yapılandırılmış, dolayısıyla içkin olarak *tempo*suyla tanımlanmış bir pratiğin teorik temsiline zamanı yeniden dâhil etmek gerekir. Doğurucu ve düzenleyici şema, bir tartışmaya birliğini veya bir söyleme "hattını" sağlayan ve gerçekleşmek ve hatta iletilmek için bilinçli ifadeye erişmeye ihtiyacı olamayan şema, yarar sağlamak ve rastlantısal da olsa başarıları muhafaza etmek mümkün olmadığında, aksamaları süreksiz ama yönelimli düzeltmeler ve rötuşlarla devre dışı bırakmaya çalışan çoğu kez belirsiz ama sistematik bir seçilim ilkesidir. Nasıl ki satranç oyuncusu oyunun hâlihazırdaki şekillenmesinde bir dizi gelecek hamle "görür", dil sürçmesi örneğinde olduğu gibi, birinin söylediğinde ve yaptığında ve hatta söylediğine ve yaptığına rağmen, "söylemek istediği" veya "yapmak istediği", "görülür." Şu halde şemayı modelle özdeşleştirerek yapılan şey, pratiğin en özgül yanını ortadan kaldırmaktır. Bunun nedeni, geçmişe dönük gerekliliğin geleceğe dönük gereklilik haline getirilmesi veya daha basitçe, ürünün

---

150 Müzikal teori anlamında, bir oluşumun yapısı olarak anlaşılan biçimin (örneğin süit veya sonat biçiminin) dili, mantıksal olarak, ama aynı zamanda kronolojik olarak bir müzikal eserin, bir dansın veya zamansal olarak yapılandırılmış her türden pratiğin kuşkusuz mantıksal yapının dilinden daha uygun olacaktır. R. Jackobson ve C. Lévi-Strauss'un (*L'Homme*, cilt 2, sayı 1, Ocak-Nisan 1962, s. 5-21) yapıdan biçime ve biçim deneyimine, yani şiirsel ve müzikal hazza geçişi, nesnelci çözümlemenin, şiirsel söylemin esas olarak ancak *pratik olarak* zamanda yakalanabilecek politetik yapısını, mantıksal dönüşüm ilişkilerinin birbirine bağladığı temalar kümesi olarak (örneğin metaforik biçimden, bilginden, âşıktan, kediden, kinayeli biçime, kediye geçiş) anda toplayabildiği ölçüde kavrayabileceği *uyumsuzlaşma işlevini* (*frustrated expectation*) devreye sokarak sağlayabilmesi anlamlıdır. Gerçekte, zamansal yapı olarak müzikal (veya şiirsel) biçimler, farklı türden *ifade işlevlerini* yerine getirdikleri ölçüde anlaşılabilirler; bunlar temanın yeniden sergilenmesi üzerine kurulu ve kati bir simetriye göre düzenlenmiş rondo gibi "ısrarcı biçimler" de olabilir, süit ve özellikle sonat gibi "ilişkilere" daha geniş bir yer ayıran daha karmaşık biçimler de.

projeye, artık olmaması mümkün olmayan şeye, kendisini olduran eylemin geleceğine çevrilmesidir. Bu, Diodorus ile birlikte örtük olarak, olacağını söylemenin, doğru olduğu şeyin bir gün olduğunu söylemenin doğru olmasının gerektiğini,[151] başka bir paradoksa göre de, "bugün yarındır çünkü dün, yarın bugün" olduğunu öne sürmek anlamına gelir. Tüm pratik deneyimleri, bu paradoksları yalanlar ve karşılıklılık döngülerinin, ancak antik trajedilerde var olabilen mecburi mekanik pratik çark düzeni olmadığını hatırlatır. Nankör birine yöneldiğinde armağan karşılıksız kalabilir; bir hakaret olarak reddedilebilir.[152] Pratiğin tüm mantığının değişmesi için "karşılıklılık döngüsünün", "mekanik yasasının" beklediği gibi gitmemesi için olasılığın var olması yeterlidir. Faillerin habituslarının tamamın uyumlu olduğu ve eylemler ile tepkiler zincirinin *dışarıdan* tamamen öngörülebilir olduğu durumda bile sekans tamamlanmadığı sürece etkileşim konusundaki belirsizlik süregider. Nesnel temelini toplumsal yasaların olasılıkçı mantığında bulan bu belirsizlik, en olası çıkıştan kaçınmayı hedefleyen *stratejilere* bir varlık sebebi sağlayarak pratiğin sadece (eylemin zamansallığı konusunda nesnelcilikten daha dikkatli olan fenomenolojik çözümlemenin tanımladığı) deneyimini değil; bizatihi kendisini de değişikliğe uğratmaya yeter. En yüksek olasılıktan mutlak kesinliğe geçiş, sayısal farkla oranlanamayacak nitel bir sıçramadır.

*Strateji*yi *kural*ın yerine koymak, geri döndürülemezliği, yönelimi ve ritmiyle zamanı yeniden devreye sokmaktır. Pratiğin zamanı olmayan bir bilim zamanı vardır. Çözümleyen için zaman artık sayılmaz: Yalnızca, Max Weber'den bu yana çok tekrar edildiği gibi her şey zaten olup bittiğinden,

151 Aristoteles'in *De interpretatione*'sinde (s. 131, 1. 25ss [*Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi, İstanbul, 1996]) Ammonius'un yorumunda okuyabildiğimiz şekliyle (Megara Okulu'ndan) Diodorus Kronus'un mümkün olan ile ilgili paradoksu şöyledir: "Eğer hasat yapacaksan belki hasat yapabileceğin belki de yapmayabileceğin doğru değildir ama her durumda hasat yapacaksındır ve eğer hasat yapmayacaksan, aynı şekilde, belki de hasat yapabileceğin veya yapmayabileceğin doğru değildir ama her durumda hasat yapmayacaksındır. Bunun sonucu olarak mecburen ya hasat yapacaksındır ya hasat yapmayacaksındır. Böylece 'belki', iki durumdan biri mecburen gerçekleşeceğinden, ne hasat yapmak veya yapmamak karşıtlığında ne de bu iki varsayımdan birinin sonucuna göre kendisine yer bulabildiğinden, ortadan kalkmış olur. Oysa 'belki' mümkün olanı devreye sokan unsurdu. Şu halde mümkün olan yok olur." Cicero, *De fato*'da, VI, 12 [*Kader Üzerine "De Fato"*, çev. C. Cengiz Çevik, Zeplin, İstanbul, 2015], şöyle yazar: "Diodorus [...] sadece gerçek olanın mümkün olduğunu veya olacağını söyler ve olacak her şeyi zorunlu, ve olmayan her şeyi de olanaksız ilan eder"; IX, 17: "Zorunlu olmayan hiçbir şey olmaz; ve mümkün olan her şey ya olmuştur ya olacaktır."

152 "Bu teklifi çiğnemeyin [...] Gözünüzde sıfır olduğumun öylesine bilincindeyim ki paranın bana düşen kısmını bile kabul edebilirsiniz. Benden bir hediyeden zarar gelmez", F. Dostoyevski, *Un Joueur*, Paris, "Les classiques russes" dizisi, 1958, Gallimard, s. 47 [*Kumarbaz*, çev. Ergin Altay, İletişim, İstanbul, 2014].

olabilecek olan hakkında belirsizlik olamayacağı için değil, bütüncülleştirme zamanı yani zamanın etkisini aşma zamanı olduğu için, oysa fail aciliyet içindedir. Bilimsel pratik o denli "zamansızlaştırılmıştır" ki dışladığı şeyin düşüncesini bile dışlama eğilimindedir. Bilim, zamanla ancak pratiğinkine karşıt bir ilişki içinde mümkün olduğundan, zamanı bilmezden gelme ve pratikleri şeyleştirme eğilimi taşır (Bunun anlamı, bir kez daha, epistemolojik düşünümün bilimsel pratiğin kurucu parçası olmasıdır. Pratiğin –ve özellikle zaman içinde oluşuna borçlu olduğu özelliklerin– ne olduğunu anlamak için bilimin ne olduğunu ve özellikle de bilimsel pratiğin özgül zamansallığında içerilen şeyin ne olduğunu bilmek gerekir). Zamanın paranteze alınması, bilimin süreye kayıtlı pratiklere yaptığı şeyi, yani tam da (örneğin şemanın izin verdiği sinoptik kavrayışla) bütüncülleştirme olgusu nedeniyle bütünlüğünü bozduğunu unuturken ortaya çıkan etkilerden biridir.

Kısacası, teorik model, gerçekleşmekte olan eylemin açık planıyla özdeşleştiğinden, şema ve model karmaşasında içerilen geçmişe dönük yanılsama, pratiğin temsili, bu pratiğin nesnel hakikatiyle çakışıyormuş gibi veya pratik, oluşmakta olan eylemin teorik modeliyle tamamen bilinçdışı bir şekilde düzenleniyormuş gibi yapmaktan başka seçim bırakmamaktadır. Gerçekte, "eyleme düzen getiren" şema, ne bilinçli olarak önceden kurulan, yürürlüğe koymanın yeterli olacağı bir plan (iyi tasarlanan iyi ifade edilir"), ne de eylemi mekanik olarak yönlendirecek bir "bilinçdışıdır." Bir habitus kavramının inşasına yönelik yeterli pratik teorisi olmadığında, bilimin pratikleri anlamak için inşa ettiği teorik önermeler sistemini ya Markovyen türden bir olasılık şemasına göre işleyen basit bir mekanizmayla önceden belirlenmiş bir programa, ya faillerin, Platon'un sözünü ettiği güvercinlikteki gibi kaçınılmaz "hamleleri" sıraladıkları tipik bir çözümler repertuarına, ya da faillerin bilinçli olarak itaat edecekleri bir norm derlemesine indirgemeye mahkûm olunur. Yalnızca, Chomsky gibi, bir anlamda inşa edilmiş modeli "bünyeye dâhil eden" kurallar beyne yerleştirilmedikçe: "Bir dili bilen kişinin beyninde, serbest yinelemeyle sonsuz sayıda ses-anlam mütekabiliyetini belirleyen soyut bir kurallar sistemiyle birlikte, çok soyut bir yapı sistemi vardır."[153]

SEMBOLİK SERMAYE

Karşı-armağanın geçmişe dönük olarak armağan projesine yansıtan teorik inşanın etkisi, sadece sonsuz karmaşıklıklarını bağışı yapanın itiraf edilme-

153 Bkz. N. Chomsky, "General Properties of Language", *Brain Mechanism Underlying Speech and Language* içinde, cilt 1, L. Darley (ed.), Grune and Straton, New York ve Londra, 1967, s. 73-88.

yen hesabının bağışı alanın, itiraf edilmeyen hesabıyla birlikte hesaplanması; dolayısıyla bilmezden geliyormuş havalarında bu gereklilikleri yerine getirerek, hem otomatik hem kontrollü, hem tesadüfi hem gerekli olan doğaçlamalarını, mecburi edimlerin mekanik zincirine dönüştürmek değildir. Aynı işlem içerisinde, armağan mübadelesinin ve belki de, akrabalığın, komşuluk veya işin dayattığı kaçınılmaz ilişkileri, iletişim ve işbirliği yoluyla, seçilmiş karşılıklılıklar ilişkilerine dönüştürmeyi hedefleyen sembolik çalışmaların esasında bulunan, *kurumsal olarak düzenlenmiş ve güvence altına alınmış bilmezden gelmenin*[154]olasılık koşullarını ortadan kaldırır. Grubun varoluşu için, varlığının iktisadi yeniden üretim koşullarından daha az kaçınılmaz olmayan, *kurulu ilişkilerin yeniden üretimi çalışmasında* –bayramlar, törenler, armağan mübadeleleri, ziyaretler, nezaketler ve özellikle de evlilikler– mübadelelerin işlevini gizlemek için gerekli çalışma, işlevi yerine getirmek için gerekli çalışmadan daha az öneme haiz değildir.[155] Armağan ve karşı-armağana, geçmişi veya geleceği olmayan, yani hesapsız cömertlik edimleri gibi görülmesine ve görünmesine olanak veren şeyin araya konan zaman kesiti olduğu doğruysa, nesnelciliğin politetiği, monotetiğe indirgeyerek, armağan mübadelesi gibi, çıkar yasasının uygulanmasını bir süre için askıya alma iddiasında veya eğiliminde olan pratiklerin hakikatini ilga ettiğini görebiliriz. Çünkü rasyonel sözleşmenin anda sıkıştırdığı alışverişi zamana yayarak, Lukács'ın dediği gibi "hayatlarının gerçek zeminini" inkâr eden toplumlarda armağan mübadelesinin pratikte geçerli olabilen tek değilse de, en azından tamamen tanınan tek dolaşım tarzıdır. Her şey sanki "arkaik" ekonominin özelliği, iktisadi eylemin nesnel olarak yöneldiği iktisadi hedefleri açıkça kabul etmesinin mümkün olmaması olgusunda yatmaktadır. Doğanın hammadde olarak ve aynı nedenle insan eyleminin *emek* olarak, yani insanın dışarıdaki doğayla şedit bir mücadelesi ve üretim ilişkilerinin ve edimlerinin sembolik veçhesinin sistematik olarak vurgulanması olarak kuruluşunu yasaklayan "doğa putperestliği", iktisadın kendinde yani çıkarların hesaplanması, rekabet veya sömürünün yasalarınca yönetilen sistem olarak kuruluşunu engelleme eğilimindedir.

---

154 Kolektif vicdan olarak beslenen ve yaşatılan bireysel vicdan olarak inanç için bkz. P. Bourdieu "Genèse et structure du champ religieux", *a.g.e.,* s. 318.

155 Buna ikna olarak için tıp mesleğinin "kardeşlik" ilişkisini sürdürmeye yarayan ve hekimlerin birbirine ödeme yapmasını engelleyerek her durum için ihtiyaçları ve zevkleri bilinmeyen bir meslektaşa, konsültasyon ücretinin ne çok üzerine çıkacak ne çok altında kalacak ama konsültasyon bedelini çağrıştıracağı ve bedava olma kurgusunu bozmaması için çok da kesin olmayan bir hediye seçmeye mecbur bırakan geleneği hatırlatmak yeterlidir.

Hukukçu bakış açısının kökeninde bulunan teorinin şeyleşmesi etkisi, iktisatçı bakış açısının da esasıdır. Bu, iktisadı kendi nesnel hakikatine indirgediğinden, tanınmayan-kabul görmeyen veya toplumsal olarak bastırılan nesnel hakikat ile üretim ve mübadelenin toplumsal temsili arasında toplumsal olarak sürdürülen farkta yatan özgüllüğü ortadan kaldırmak zorundadır. Arkaik iktisadın söz dağarcığının, kendilerini ayakta tutmayı hedefleyen toplumsal mekanizmalar zayıflar zayıflamaz ikiye ayrılmaya mahkûm istikrarsız yapıları temsil ettiği için bizatihi iktisat tarihinin bölmeye mahkûm ettiği, tamamen çifte yüzlü mefhumlardan oluşması tesadüf değildir. Bu şekilde uç bir örnek vermek gerekirse, borç veren kişinin, borcu alan kişiye ödeme gününe dek intifa hakkını verdiği ve mülk kaybına vardığında faizin en kötü şekli olarak kabul edilen, borca karşı mülkün gelirini bırakma sözleşmesi, sıkıntıda olan bir akrabanın toprağını satmasını önlemek için sağlanan yardımdan, sadece taraflar arasındaki ilişkinin toplumsal niteliğiyle ve anlaşmanın koşullarıyla ayrılır.[156] Kullanım toprağın sahibine bırakıldığında bir tür teminat oluşturur. Mauss şöyle yazar "Kişisel haklarla gerçek haklar ayrımını icat eden, armağanın satışı ile mübadeleyi birbirinden ayıran, ahlaki yükümlülük ile sözleşme ayrımı yapan ve özellikle de usul, hak ve çıkar arasındaki farkı tasarlayanlar, belki de Kuzey ve Batı Samîlerini takiben, Romalılar ve Yunanlılardır. Bu eskimiş ahlakı ve bu fazla külfetli, müsrif ve şansa dayalı, kişisel kaygılarla yüklü, piyasanın, ticaretin ve üretimin gelişimiyle uyumsuz temelde o dönemde ekonomik olmayan bir armağan ekonomisini, gerçek, büyük ve saygın bir devrimle aşanlar onlardır.[157] Yapay olarak bir arada tutulan istikrarsız yapıları, iyi niyet ekonomisinden, maskesiz çıkar ekonomisinin açık ve tasarruflu (külfete karşı) yapılarına götüren ayrışmanın gerçekleştiği tarihsel durumlar, bir ekonomi olduğunu kabul ve itiraf etmeyi reddederek iktisadi edimlerin hakikatini saklamak için, kendilerini neredeyse bu edimleri gerçekleştirmek için olduğu kadar çaba ve enerji harcamaya mahkûm eden bir ekonomiyi ayakta tutmanın bedelini ortaya koyar. Ekonominin nesnel mekanizmalarını günışığına çıkaran parasal mübadelelerin yaygınlaşması, aynı şekilde arkaik ekonomiye has, (sınırlı

156 "Beni satmaktan kurtardın" denir benzer bir durumda kurgusal bir satışla (mal sahibine kullanım hakkını bırakıp para vererek) toprağın bir yabancının eline geçmesini önleyen sermaye sahibine.

157 M. Mauss, "Essai sur le don", *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950, s. 239 [*Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı, İstanbul, 2005]. Émile Benveniste'nin yazdığı şekliyle, Hint-Avrupa söz dağarının tarihi, *eo ipso*, bir bölünme ve ayırma sürecinin, kısacası çıkar hukuku ve ekonomisinin temel mefhumlarını oluşturan tarihsel soyutlama çalışmasının tarihidir (bkz. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, Paris, 1969).

anlamda) ekonomik çıkar ve hesap oyununu saklama ve sınırlama işlevi taşıyan kurumsal mekanizmaları da açığa çıkarır. Böylece örneğin mesleğini Fransa'da öğrenmiş meşhur bir duvar ustası, 1955 yılında işini bitirip, inşaat sırasında geleneksel olarak şerefine verilen yemeği yemeden evine dönünce, günlük ücretinin (1000 frank) yanı sıra yemeğin bedeli olarak 200 franklık da tazminat isteyince skandal olur. Yemeğin bedelini para olarak istemek, emeğin bedelini karşılıksız bir armağana çevirmeyi hedefleyen sembolik simyanın tersine çevrilmesidir. Böylece de kolektif olarak uzlaşılmış bir gibi-yapmak durumunda en sık kullanılan usulü açığa çıkarmaktır. Hasadın *thiwizi*'si veya bir evin inşaatı sırasında verilen bu son yemek, ("Aramıza tuz ve peksimet koyuyorum") ittifakların mühürlendiği mübadele edimi olarak, çıkar içeren bir alışverişi geriye dönük bir biçimde, cömert bir mübadeleye dönüştürmeye yönelik *bir kapanış ayini* rolünü oynamalıdır.[158] *Thiwizi*'nin bitişinin alameti olan yemeğin masraflarını en aza indirmek için bazılarının kullandığı kaçamak yollara (örneğin her grubun "önde gelenlerini" veya her aileden bir kişiyi davet etmek) müsamaha gösterilmesine rağmen, bu ilkelerin meşruiyetini kabulün ifade edildiği ilkelere riayet etmemek, yemeğin paraya çevrilmesini istemekle, herkes tuttuğu için sırların en iyi ve en kötü saklananına ihanet edenin ve iyi niyet ekonomisinde, kolektif kötü niyetin varlığını sağlayan sessizlik yasasını ihlal edenin iddiası, bir provokasyon veya skandal olarak algılanabilir.

İyi niyet ekonomisi, *homo economicus*'un o tuhaf tecessümünü, doğrudan ürettiklerini (süt, yağ, peynir, sebze ve meyveyi) pazarda başka bir köylüye satmayı düşünmeyip her zaman arkadaşlarına veya komşularına dağıtan, mübadelelere parayı karıştırmayan ve dalavereciden farklı olarak, sadece tamamen güvene dayalı ilişkiler kuran ve ticari alışverişleri çevreleyen güvencelerden, şahitlerden, teminatlardan, yazılı belgelerden habersiz olan, *bu niya*'yı (veya *bab niya*), iyi niyetli adamı (*niya* veya *thi'ugganth*, *de a' ggun*, *thahraymith*'e teknik ve hesapçı zekâya karşı, henüz konuşmaya başlamamış çocuğu) çağırır. Mübadelelerin genel yasası, bir araya getirdikleri bireyler veya gruplar soyağacında ne denli yakınsa sözleşmelerin de o denli

---

158 Yemeğin kutsal niteliği, yemin ederken kullanılan formüllerde kendisini gösterir: "İşte yiyecek ve tuzla" veya "Paylaştığımız yiyecek ve tuzla." Aynı sofrayı paylaşarak mühürlenen anlaşma, ona ihanet eden için lanete dönüşecektir: "Onu ben lanetlemiyorum, aş ve tuz lanetliyor." Misafiri sofraya davet etmek için şöyle denir: "Yemin etmeye lüzum yok, bu yemek (senin yerine) yemin eder"; "(eğer bırakırsan senden hesap sorar." Ortak yemek aynı zamanda intikam peşine düşülmeyeceğini gösteren bir uzlaşma törenidir. Aynı şekilde koruyucu bir azize veya grubun atasına yemek sunulması, bir ittifak sözleşmesi anlamına gelir: Çoğu kez aynı *adrum* veya aynı *thakharubth*'dan insanlar bir araya gelir.

kolay (ve sık) yapılmasını ve tamamen iyi niyete teslim olunmasını gerektirir. Bunun tersine, ilişki kişisellikten ne denli çıkarsa, yani kardeşler arasındaki ilişkiden, iki farklı köyün sakinleri gibi neredeyse yabancılar arasındaki ilişkiye doğru gidilirse alışverişin yapılması şansı o denli azalır ve çok daha "ekonomik" hale gelir. Örneğin toplumsal mesafe azaldıkça ve formel güvenceler ağırlık kazandıkça, bu güvencelere başvurmak konusunda daha çekingen hale gelinmesi böyle açıklanabilir; çünkü bunları onaylamakla ve dayatmakla yükümlü otoriteler daha uzak ve/veya daha saygın otoritelerdir (Öncelikle ne kadar uzak ve etkiliyse o denli ikna edici olan şahitlerin sözü, sonra yazılı edimlerin üretiminde uzmanlaşmamış birinin basit belgesi, sonra da hukuki değil ["kayıtlı" olamayacağı söylenir] ama dini bir güvence sağlayan bir *taleb* önünde, meşhur bir *taleb* değil de köyün *taleb*iyle yapılıyorsa daha az resmiyeti olan sözleşme, sonra bir *kadı*nın yazısı ve nihayet bir noter önünde imzalanan sözleşme). Güvenilir insanlar arasında*, a fortiori* akrabalar arasındaki güvenli bir alışveriş, bir noter, bir kadı hatta şahitler önünde tasdik edilirse bu hakaret olur. Aynı şekilde tarafların bir hayvanın başına gelen kazada ödemeyi kabul ettikleri tazminat, tarafları birleştiren ilişki ölçüsünde yüklendikleri sorumluluğun takdirine göre değişir. Hayvanını çok yakın bir akrabasına emanet eden kişi, onun sorumluluğunu en aza indirmek zorundadır. Kabiliyeliler, sığırlarını, Güneyli göçmenlerin çobanlığına iki üç iş mevsimi için (sonbahardan sonbahara) sığır başına yıllık 22 dekalitre arpa karşılığında, kayıp durumunda ve satış durumunda kârın paylaşılması şartıyla verirken kadı ve şahitler huzurunda dört başı mamur bir sözleşme yaparlar. Törensel savaş, topyekûn savaş için neyse, hısım ve akrabayla yapılan dostane alışverişler de piyasa alışverişleri için odur. Geleneksel olarak "*fellah*'ın zahire ve hayvanları" ile "pazardaki zahire ve hayvanlar" birbirine karşıt konumlandırılır. Haber kaynakları, "büyük pazarlarda" (en çok sözü geçenler Bord bou Arriridj, Akbou, Sidi Aich, Bouira ve Maison Carrée'dir ve yük hayvanları için ise Kroubs, Souk Aras'dır), yani tanınmayan insanlarla yapılan alışverişlerde mübah olan kurnazlıklardan ve dönen dolaplardan bahsederken susmak bilmezler. Yeni sahibine satılır satılmaz kaçan katırlar, sığırları daha yağlı göstermek için şişirmek amacıyla sürtülen otlar (*adriis*) – ki doğurganlık ayinlerinde de bu ota başvurulur, fiyatı düşürmek ve satışa zorlamak için anlaşan alıcılar. Ekonomik savaşın tecessümü dalaverecidir; kanun, iman tanımayan adam. Onun gibilerden ve hiç tanınmayan kişilerden hayvan almaktan imtina edilir; yük hayvanları gibi kuşkulu mallar, özellikle de katırlar için belirleyici olan satıcının kararıdır ve bu

durumlarda tamamen anonim bir ilişkidense, en azından kişiselleşmiş bir ilişki ("Bilmem kim tarafından gönderilmek") tercih edilir. Aslında her türden ilişki mevcuttur: Dalavereciyle köylü arasında, malın kalitesi hakkında güvence veremeyeceği ve kefil bulamayacağı için güvencesiz kurulan ilişkiden, koşulları umursamayan ve sadece sözleşmeye girenlerin iyi niyeti üzerine kurulu ilişkiye dek uzanır. Ancak alışverişlerin büyük çoğunluğunda alıcı ve satıcı mefhumları, arz ile talep arasındaki tamamen ekonomik ilişkiyi soy temelinde ve güvencesinde bir ilişkiye dönüştürmeyi hedefleyen aracılar ve kefiller ağında erime eğilimindedir. Aşağı yukarı her zaman, özel bir anlaşmanın gerçek teminatı olan daha önceki mübadelelerden oluşmuş bir ağın birleştirdiği aileler arasında kurulan evliliğin kendisi de istisna değildir, hele ki paralel kuzinle evlilik. Evliliğe giden yoldaki çok karmaşık pazarlıkların ilk evresinde iki aile çok saygın müttefikleri veya akrabaları "kefil" olarak devreye sokmaları anlamlıdır. Bu şekilde sergilenen *sembolik sermaye*, hem bir pazarlık silahı hem de sonuçlanan bir anlaşmanın teminatıdır.

Aynı şekilde köylülükten uzaklaşan köylülerin heretik davranışlarının neden olduğu söylem; dikkati, köylüyü toprakla büyülü bir ilişki kurmaya götüren ve *zahmet*ini *emek* olarak keşfetmesini engelleyen mekanizmalara çeker: "Bu günah, toprağa saygısızlık ettiler; korkuyu ortadan kaldırdılar (*elhiba*). Hiçbir şeyden korkuları yok, her şeyi ezip geçiyorlar. Eminim çok aceleleri olursa ve *lahlal*'i (sonbaharın başında toprağı sürmenin meşru olduğu dönem) başka işlere ayırmayı planlıyorlarsa *lakhrif* zamanı (incir zamanı, sonbahar ile yaz arasındaki geçiş) ve *lahlal* zamanı tembellik ederlerse *rbi*' zamanı (ilkbahar) çalışmaya devam edecekler. Onlara fark etmez."

Toprağı sürerken ve hasat zamanı yapılan koruyucu ayinler, gerçekte pratiğin nesnel hakikatini gizleme işlevi taşır ve en azından bu ilişkide, dolaşım için armağan mübadelesinin incelikleri ne anlama geliyorsa, bunlar da üretim için o anlama gelir. Sanki her şey, en tumturaklı kolektif ayinler (çift sürmeye başlamadan önce verilen ortak kurban, hasat törenleri) dünyanın mitsel-ayinsel görüsünün şemalarının gerçekleştirdiği bölünmenin ortaya çıkardığı çelişkiyi maskeleme ve *coincidentia oppositorum*a,[159] başlangıçtaki *diacrisis*in ayırdığı zorunlulukların karşılaşmasına izin verme işlevini taşıdığını gösterir. Bir cümleyle ifade edersek, mitin böldüğünü ayin bir araya getirmek zorunda-

159 Lat. *coincidentia oppositorum*, "karşıtların kesişimi" anlamına gelen ifadenin ilk kullanımı, Bourdieu'nün daha önce referans verdiği Nikolaus von Kues'in eserine atfedilmektedir. Diyalektiğin kurucu öğelerinden "karşıtların birliği" ile ilişkilidir. Von Kues için bkz. bu kısımda 110. dipnot – e.n.

dır. Marx'ın emek dönemleri olarak tanımladığı, tarım yılının büyük anları, ağırlıkları, gösterişleri, mecburiyetleri açısından, üretim dönemlerinin (yani kış ve ilkbahar) tek işlevi bir şekilde *işbaşındaki doğa*ya yardım etmek olan, Tanrı'nın rızasını almak için yapılan ayinlerine karşı duran koruyucu ayinlerle belirlenir.[160] Doğa kendi haline bırakıldığında sola doğru, kısırlığa ve boşluğa doğru gider. Kurnaz ve eğri bir kadın gibi, hayrını ancak erkeğin açık, kuvvetli, evcilleştirilmiş, terbiye edilmiş, ıslah edilmiş, budanmış, bereketli şiddetine maruz kalarak üretebilir. Çift sürme ve hasat, çiftleşme (saban demiri ve toprak – çift sürme – ateş ve su – çeliğe su verme – ve cinsiyetler – evlilik) ve (buğdayın, dokumanın, kurban edilen ineğin boğazının) kesim işlemleri sınıfına girdiğinden, ayinsel, ama kasıtlı ve kontrollü işlemlerle dönüştürülmesi gereken, nesnel olarak ritüel edimlerdir. Çift sürmeye veya evliliğe eşlik eden törenlerin işlevi, ateşin ustası demirci tarafından üretildiği için korkulacak aletleri, saban demirini, yabayı, orağı ve dokuma tezgâhını kullanarak doğayı zorlamak, ona şiddet uygulamak ve tecavüz etmek, zorunda olan köylünün eyleminin işlediği iki karşıt ilkenin kaçınılmaz çarpışmasını gizlemek ve meşru hale getirmektir. Tarlayı sürenin son ekin demetinin bağlanmasını taklit edildiği ayine gelince, mevsimlerin döngüsünde kayıtlı olan, yani sonsuza dek yeniden doğumun kesinliğiyle ortadan kalkan kurban amaçlı cinayetin bir başka şekil alması olarak düşünülebilir ancak. Ve köylünün bütün pratikleri, ritüelin analizinin ortaya çıkardığı nesnel niyeti başka bir tarzda günceller. Toprağa asla sömürülen bir hammadde muamelesi yapılmaz, korkuyla karışık bir saygının (*elhiba*) nesnesidir. Aceleci ve beceriksiz köylünün onu maruz bıraktığı kötü muamelenin "hesabını sorar" ve tazminatını alır. Kâmil bir köylü, bir erkek ile bir diğer erkek arasında münasip olduğu şekliyle kendisini toprağa takdim eder, yani yüz yüze, saygı duyulan bir akrabaya yapıldığı gibi güvenli bir aşinalık içinde. Çift sürme sırasında arabaya koşulan hayvanları idare etmeli başkasına bırakmaz ve sabanın geçişinden sonra toprağı kazmalama işini "himayesindekilere" (*ichikran*) bırakır: "İhtiyarlar toprağı gerektiği gibi sürmek için efendisi olmak gerektiğini söylerlerdi. Gençler dışarıda bırakılırdı: başka adamlara takdim etmediğin adamları ona 'takdim etmek' (*kabel*) toprağa hakaret etmek sayılırdı." "Toprağın karşısına çıkması gereken, erkeklerin karşısına çıkandır" der atasözü. Hesiodos'un *ponos* ve *ergon* arasında kurduğu karşıtlığa göre, köylü çalışmaz, zahmet eder. "Toprağa ver ki o da sana ver-

160 K. Marx, *Le Capital*, cilt 2, İkinci Kısım, 7. Bölüm, "Temps de travail et temps de production", "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, Gallimard, Paris, s. 655 [*Kapital*, cilt 2, çev. Mehmet Selik, Yordam, İstanbul, 2012].

sin" der atasözü. Armağan mübadelesinin mantığına uyarak, doğanın lütfunu[161] ancak bedelini zahmetle ödeyene verdiği söylenebilir. Ve "toprağı açıp içine yeni senenin zenginliklerini gömme işini" gençlere bırakan sapkınların tutumu, eskileri erkek ve toprak arasında pek doğal sayıldığı sürece formüle edilmeden kalabilen ilişkinin esasını ifade etmeye zorlar: "Toprak artık vermiyor çünkü ona hiçbir şey verilmiyor. Toprakla açıkça dalga geçiliyor ve onun da karşılığında bize yalan söylemesi haktır." Kendisine saygısı olan erkek her zaman bir şeyle meşgul olmalıdır; eğer hiçbir şey bulamazsa "en azından kaşığını yontar." Faal olmak, ekonomik bir buyruk olduğu kadar, kolektif hayatın bir ödevidir de. Değer verilen şey, ekonomik işlevinden bağımsız olarak, yapan kişinin işlevine uygun olan faaliyetin kendisidir.[162] Sadece köylünün deneyimine yabancı (ekonomik tahakkümün ve para mübadelelerinin yaygınlaşmasının dayattığı) kategorilerin uygulanması, tarım faaliyetinin teknik veçhesi ile simgesel veya ayinsel veçhesi arasındaki veya üretici çalışma ile üretici olmayan çalışma arasındaki ayrımı ortaya çıkarır. Kesitlere ayırdıkları kozmik bir çevrim içinde, Yunanların deyişiyle *horia erga*da[163] gerçekleştirilen tarımsal işler, kendilerinden ayrılamaz ayinsel eylemler gibi, geleneksel ödevlerin katiyetiyle dayatılırlar. Erkek olarak görevini yerine getirmek, toplumsal düzene uymaktır, yani temel olarak ritmine uymak, ölçüsünü takip etmek, karşı yerli yersiz davranmamak. "Hepimiz aynı saatte yemiyor muyuz?" "Hepimiz aynı saatte aynı şeyleri yapıp aynı dönemde aynı işleri bitirmiyor muyuz?" Dayanışmada ısrarlı olmanın su farklı biçimleri, temel erdemin, yani öbür yüzü dikkatleri üzerine çekme isteği olan uyumluluğun örtük bir tanımını içerir. Başkaları dinlenirken çalışmak, başkaları tarlada çalışırken evde kalmak, ıssız yollardan gitmek, başkaları pazardayken veya uyurken köyün yollarında gezinmek şüphe çeken davranışlardır. Hiçbir şeyi başkaları gibi yapmayan özgün kişiye *amkhalef* (*khalef*, dikkat çekmek, aykırı davranmak) denir ve keli-

161 Bourdieu burada iyilik anlamına da gelen *bienfait* kelimesini *bien* ve *fait* şeklinde ikiye bölerek, iyi ve yapılmış anlamına geldiğini hatırlatır – ç.n.

162 Aileleri ve grup açısından işe yaramayan bireyler, Kuran'ın bu konuda çok başvurulan ayeti gibi "Allah'ın canlılar arasından çekip aldığı ölülerdir" ve "yağmur da yağdıramazlar güneş de açtıramazlar". Özellikle de büyük bir aileye mensup olan biri için atıl kalmak, gruba aidiyetten ayrılamayacak olan ödev ve yükümlülüklerden azade olmaktır. Göçmen veya nekahet devresinde bir hasta olduğu için belirli bir süre tarımsal etkinlikten uzak kalmış kişiyi çalışma çevrimine ve hizmet mübadelesi döngüsüne geri sokmak için acele edilir. Grup, üretkenliği düşük olsa da herkesin bir meşguliyet edinmesini talep etmeye hakkı olduğundan, herkese tamamen sembolik de olsa bir meşgale bulmak zorundadır: işsiz güçsüzlere toprağında çalışma fırsatı veren köylü, herkesin takdirini kazanır çünkü bu marjinal bireylere, erkek olmanın gereğini yerine getirerek grupla bütünleşme olanağı verir.

163 Yun. *horia erga*, mevsimlik çalışma, iş – e.n.

me köküyle oynayarak *amkhalef*'in aynı zamanda geç kalan olduğuna dikkat çekilir (*khellef*, geride bırakılan). Kolektif ritimleri gözlemlemek, dünyanın düzenine uyum sağlamaktır, "*zen katà phùsin*", doğaya uygun yaşamak) yani göreneğin ritmiyle, kuvvetli ve zayıf zamanlarıyla, günlük işleri ve bayramlarıyla doğaya göre yaşamak.

Üretici çalışma ile üretici olmayan çalışma veya kârlı iş ile kâr getirmeyen iş arasındaki ayrım bilinmediğinden arkaik ekonomi ancak, toplumsal görevini ihmal eden tembel ile çabasının meyvesi ne olursa olsun toplumsal olarak tanımlanmış işlevini yerine getiren çalışkan arasındaki karşıtlığı tanır. Her şey, emek ve ürünü arasındaki ilişkiyi maskelemeye yöneliktir. Böylece Marx'ın emek zamanı –yani çift sürmeye ve hasada ayrılan süre– ile üretim zamanı –ekim zamanı ile gerçekten üretken çalışmanın neredeyse hiç olmadığı dönemi birbirinden ayıran yaklaşık dokuz ay– arasında kurduğu karşıtlık, doğaya işinde destek olmaya yönelik sayısız küçük işin tarımsal faaliyete sağladığı görünürdeki süreklilik tarafından pratikte görünmez. Birbirinden ayrılamaz şekilde ayinsel ve teknik olarak bu küçük işlerin teknik etkililiği veya ekonomik üretkenliğini değerlendirmeyi kimse düşünmez, bunlar köylü açısından sanat için sanat gibidir. Tarla duvarını yapmak, ağaçları budamak, genç filizleri hayvanlara karşı korumak veya tarlaların "ziyareti" (*asafkadh*) ve gözetimi, bunların yanı sıra ilkbaharın gelişini karşılamak veya kötülükleri kovmak, aktarmak gibi edimler de ayinsel olarak nitelendirilebilecek pratikler. Aynı şekilde, aile reisinin grubun temsilcisi ve sorumlusu olarak yerine getirdiği işlevler gibi, yabancı kategoriler uygulandığında üretken olmadığı düşünülebilecek tüm faaliyetlerin verimliliğini kimse sorgulamayacaktır. "Eğer köylü saysaydı," der atasözü, "ekmezdi." Belki de emek ile ürünü arasındaki ilişkinin gerçekten bilinmediği değil, *toplumsal olarak bastırıldığı* düşünülebilir. Emeğin verimliliği o denli düşüktür ki köylü emeğinin bir anlamı olduğu düşüncesini muhafaza etmek için zamanı hesap etmekten kaçınmalıdır veya çelişkili gibi görünse de, zamanın nadirliğinin az ve metanın nadirliğinin çok olduğu bir evrende zamanını hesap yapmadan harcamaktan, bol olan tek şeyi savurmaktan daha başka, daha iyi bir şey yapamaz.[164]

---

164 Zamanın bedeli, verimlilik arttıkça arttığından (yani hem tüketime sunulan maddelerin hem de alım gücünün yani ayrıca zaman alan tüketimin artmasından dolayı) zaman en nadir bulunan şey haline gelir, metanın nadirliği de bu sırada azalır. Kimi zaman metayı heder etmek, (bakım, onarım vb. çalışmalarıyla) tasarruf edilecek üründen çok daha değerli olan zamanı tasarruf etmenin tek yolu haline gelir (bkz. G. S. Becker, "A Theory of the Allocation of Time", *The Economic Journal*, cilt LXXV, sayı 299, Eylül 1965, s. 493-517. Sık sık dile getirilen, zaman konusundaki tutumlarda gözlemlenen karşıtlığın nesnel temeli kuşkusuz budur (bkz. bu kitapta Ek).

Böylece nasıl ki, her türden teknik ve ayinsel faaliyetin (ve buradan da dünya görüşlerinin) yapılandırıcı ilkesi olan, emek zamanı ile üretim zamanı arasındaki karşıtlık, bir anlamda toplumsal olarak bastırılıyorsa, aile reisinin grubun temsilcisi olarak yerine getirdiği, işlerin düzene koyulması, erkekler meclisindeki gevezelikler, pazardaki tartışmalar, camideki vaazlar gibi tamamen "sembolik" etkinliklerle "teknik" ve "verili" etkinlikler arasında ayrım yapmak da düşünülemez hale gelir.

Kısacası üretimin hakikati, dolaşımın hakikatinden daha az bastırılmış değildir ve ticaret için, Émile Benveniste'nin gözlemlediği gibi, Hint-Avrupa dillerinde karşılığı bulunmaya bu faaliyet için, armağan ne ise, "zahmet" de emek için odur. Emeğin keşfi, üretimin ortak zemininin tesisini, yani o andan itibaren sadece ekonomik boyutuna indirgenen doğal bir dünyanın büyübozumunu gerektirir. Faaliyet, zorunlu bir düzen için ödenmesi gereken bir bedel olmaktan çıkıp artık her şeyin ölçüsü olan paranın bütün açıklığıyla işaret ettiği, tamamen ekonomik bir hedefe yönelebilir. Kolektif ve bireysel iyi niyet ve kötü niyet oyunlarına izin veren ilksel ayrışmamışlık artık bitmiştir. Parasal kârın belirsizliğe yer bırakmayan ayarıyla ölçülen en kutsal faaliyetler, negatif biçimde *sembolik* olarak, yani bu kelimenin bazen büründüğü bir anlamda, somut ve maddi etkiden yoksun, kısacası *bedava*, yani çıkar gütmeyen ama aynı zamanda faydasız olarak tesis edilirler.

Ekonomik muhasebe yöntemlerini ve kategorilerini, nesnelerini maruz bıraktıkları ontolojik dönüşümü hesaba katmadan, arkaik ekonomilere uygulayanlar, kuşkusuz günümüzde bu tür bir ekonomiyi "Kilise babalarının Hıristiyanlıktan önceki dinleri ele aldığı gibi" almakta yalnız değildirler. Marx'ın ifadesi, "kapitalizm-öncesi" olarak adlandırdıkları oluşumlar hakkındaki araştırmaları üretim tarzları tipolojisi konusunda skolastik bir tartışmaya hapseden bazı Marksistlere de uyarlanabilir. Bu etnikmerkezciliğin kökeninde, son haliyle kapitalizmin tarihsel ürünü olan *ekonomik çıkarın sınırlı bir tanımını* bilinçdışı bir biçimde ödünç almaktan başka bir şey yoktur. Görece özerk pratik sahalarının tesisi, aslında nihayetinde (çoğu kez "kültürel" veya "ruhani" olarak tanımlanan sembolik çıkarların, "iş iştir" totolojisinde ifade edilen ekonomik alışverişler sahasında tanımlandığı şekliye ekonomik çıkarlara karşı tesis olduğu bir sürece eşlik eder. Çıkar gütmeyen çıkar olarak "kültürel" veya "estetik" çıkar, yazar ve sanatçıların önemli bir katkıda bulunduğu ve sonucunda sembolik çıkarların, maddi çıkarlara karşı gelerek yani çıkar olarak kendilerini sembolik bir biçimde ilga ederek özerkleştiği ideolojik çalışmanın paradoksal ürünüdür. Ekonomizm, kapitalizmin bir

tür gerçek soyutlama işlemiyle, insanlar arasında Marx'ın deyişiyle "soğuk peşin ödeme" üzerine kurulu bir ilişkiler evreni oluşturarak ürettiğinden başka çıkar tanımadığı için analizlerinde ve hesaplarında, (bazı milliyetçilik ve bölgecilik biçimlerinde, dar anlamda "çıkar"la çok açıkça çatıştığında) bazen kabul ettiği sembolik çıkarı ancak duygunun veya tutkunun akıldışılığına indirgemek için dâhil edebilir. Aslında (dar anlamda) ekonomik sermaye ile sembolik sermayenin birbirine tamamen çevrilebilirliğiyle nitelenen bir evrende, faillerin stratejilerini yönlendiren *ekonomik hesap*, ekonominin sınırlı tanımının, *düşünülemez* ve *isimlendirilemez* olanın dâhilinde, yani ekonomik akıldışılık dâhilinde, bilinçdışı olarak reddettiği kârları ve kayıpları birbirinden ayırmadan hesaba katar. Kısacası "kapitalizm-öncesi" toplumların (veya kapitalist toplumların "kültürel" alanlarının), naif bir biçimde düşsel temsillerinin aksine, pratikler, (dar anlamda) çıkar hesabı mantığına sığmadıkları ve maddi olmayan ve nicelik açısından ölçmesi zor bahislere yöneldikleri için çıkar gütmeme görünümü verdiklerinde bile ekonomik hesaba itaat etmeye devam ederler.

Bunun anlamı, tam anlamıyla ekonomik pratikler teorisinin, pratiklerin ekonomisinin genel bir teorisinin özel bir örneğinden başka bir şey olmadığıdır. Ekonomizmin etnik-merkezci naifliklerinden, kökenlerin cömert naifliğinin popülist yüceltmesine düşmeden kaçmak için ancak yarıya kadar yaptığı şeyi en uca kadar götürmek ve sembolik veya maddi ayrımı yapmadan, belirli bir toplumsal oluşumda nadir sayılan ve aramaya değer bulunan *her* metaya yaymak gerekir. Bunlar, "güzel sözler" veya gülümsemeler de olabilir, el sıkışmalar veya omuz silkmeler, iltifatlar veya alakalar, meydan okumalar veya hakaretler, şereflendirmeler veya selamlamalar, güçler veya hazlar, "dedikodular" veya bilimsel malumat, ayrışma veya seçme vb. de. Ekonomik hesap, mucizevi bir şekilde "egoist hesabın buzlu suları"nın erişimi dışında kalmış, fazlalıktan veya eksiklikten bedeli olmayan şeylerin sığınağı olmuş bir kutsallık adası bırakarak, ancak Marx'ın deyişiyle "çırılçıplak çıkar"ın acımasız mantığına nesnel olarak terkedilen sahayı kendisine mal edebilmiştir. Ancak sembolik mübadelelerin muhasebesi, uygulandığı evrene yabancı bir ayrıştırma ilkesinin, yani sembolik sermaye ile ekonomik sermaye anasındaki ayrımın uygulamasının ürünü olduğundan, ekonomik sermaye ile sembolik sermaye arasındaki ayrışmazlığı ancak, kusursuz bir birbirine çevrilebilirlik olarak anlayabileceği unutulursa, arkaik ekonominin taraflı bir temsiline neden olabilir. Nasıl ki, görece olarak özerk bir sanatsal alanın gelişimiyle bağıntılı olan, sanat olarak sanatın tesisi, bazı ilkel veya halk pratik-

lerinin estetik olarak düşünülmesine ancak onları etnik-merkezci hatalara maruz bırakarak izin veriyorsa, aynı şekilde teorinin şeyleşmesi etkisinin ve nesnel kavrama olasılıklarının toplumsal koşullarının bir teorisini ve buna bağlı olarak bu ekonominin, tanıma-tanımama ilişkisi olarak kendi nesnel hakikatiyle ilişkisinin bir teorisini içermeyen kısmi veya bütünsel bir arkaik ekonomi nesnelleştirmesi, etnik-merkezciliğin en incelikli ve en kusursuz biçimine kapılır.

Ailenin veya sülalenin malvarlığı, tam tanımıyla sadece toprağı ve üretim araçlarını değil, aynı zamanda akrabaları ve himaye edilenleri, bozulmadan muhafaza etmek ve düzenli olarak ilgilenmek gereken ilişkiler veya ittifak ağı anlamında *nasba*'yı, birbirini izleyen kuşaklar boyunca birikmiş, hak ve ödevler içeren ilişkilerden oluşan taahhüt ve şeref borcu mirasını, toplumsal sermayeyi de içerir. Bu, olağandışı durumlar gündelik rutini zedelediğinde seferber etmeye uygun bir dayanak noktasıdır. Arkaik ekonomi, ayinsel stereotipleştirme yoluyla sıradan düzenin rutinini ayarlama ve bu rutini sembolik olarak üreterek veya ayinselleştirerek ortaya çıkar çıkmaz; indirgeme gücü ne denli büyük olursa olsun, olağanüstü durumlar ile olağan durumlar, iç cemaat tarafından karşılanabilir düzenli ihtiyaçlar ile ekonomik kriz veya siyasi çatışma veya daha basit olarak daha geniş bir grubun gönüllü katılımını gerektiren acil tarım işleri gibi olağandışı koşulların ortaya çıkardığı, mal ve hizmet açısından maddi veya sembolik olabilen istisnai ihtiyaçlar arasındaki ayrımın farkındadır. Geleneksel tipi kaba hatlarıyla karizmatik tipin karşısına koyan Max Weber'in öne sürdüğünün tersine, arkaik ekonomi, bir olaydan yola çıkarak "ligler" oyunuyla kabileler arası savaşa dönüşebilecek çatışmalarla sadece siyasi düzende değil; aynı zamanda başka bir tarzda, ekonomik alanda geleneksel tahıl tarımında özel olarak kısa olan emek zamanı ile üretim zamanı arasındaki, bu toplumsal oluşumun temel çelişkilerinin ve sonuçta bunu çözmeye yönelik stratejilerin temel karşıtlıklarının esası açısından da süreksizlik içerir.

Özdeyişin ifade ettiği şey, bu çelişkinin bir çeşitlemesidir: "Kötü bir sene olduğunda çok karnın vardır, iyi bir sene olduğunda yeterli kol yoktur." Kabiliye'de orta büyüklükteki bir arazinin tarım işleri, hazır bulunan personel ve tarım işleri takvimi incelendiğinde tarım yılının yüksek ve düşük zamanları ortaya çıkar. İki büyük iş dönemi boyunca, Haziran-Temmuz hasadı ile Kasım-Aralık çift sürmesi sırasında bütün erkek personel seferber edilir. Çift sürme ailenin iki erkeğini yaklaşık yirmi gün boyunca meşgul eder, sekiz gün boyunca "çift sürme ortağının" yardımıyla kendi topraklarında (arazide

bir öküz olduğundan ortağın öküzüne de ihtiyaç vardır), sekiz gün de ortağın toprağında ve nihayet üç veya dört gün boyunca da komşunun arazisinde çalışma karşılığında ondan hizmet alınır. Hasat sırasında evin erkeklerine kadınlar ve çocuklar da katılır; ancak, sadece ekin demetlerini taşımak için, bu tarlalardan eve doğru bir harekettir. Bir ay boyunca bütün köy, hizmet veya armağan mübadelesi aracılığıyla yoğun bir çalışmaya katılır; harman, öküzü olan akrabalardan biriyle birlikte yapılır (çift sürme ortakları buna dâhil olmaz). Hasat ve harmandan sonra faaliyet yavaşlar ve erkeklerden biri, çift sürme vaktine kadar köyden şehre gider. Erkeklerin şehre çalışmaya gittikleri Şubat-Mart aylarında çok belirgin bir boşluk olur, evin en küçük oğlu, Ocak ayında gider, Mayıs'tan önce dönmez. Gözlemlerin yapıldığı dönemdeki (yani 1960 yılında, iş verimliliği keşfedilmeden önce) ve daha eski dönemlerde şehre göç, geleneklere özellikle bağlı bazı ailelerde, erkeklerin *kendilerini meşgul ettikleri* eril faaliyetlerin ölü zamanlarını ortaya koyar. Tüm kış ve ilkbahar boyunca toplama, bakım, bahçecilik büyük ölçüde kadınlar ve çocuklar tarafından yapılır ve gübre taşımak, meyve bahçelerini çapalamak, ağaçları budamak, ilkbahar sürümü, ot biçme gibi hassaten eril faaliyetler, (sürekli olmakla birlikte) çift sürmek veya hasattan daha az yoğun bir emek gerektirir ve özellikle de aynı acil durum niteliğine ve toplumsal değere sahip değildirler. Yeterliliklerine göre kadınların ve çocukların da bu işlere katılması bunun bir kanıtıdır.

Yandaşlar topluluğunu ürettiği kadar aynı zamanda onun bir ürünü de olan şeref ve prestij sermayesi biriktirmekten ibaret olan strateji, grup eğer iş zamanında ihtiyaç duyacağı tüm (insani ve hayvani) işgücüne sürekli olarak bakmak zorunda olsaydı ortaya çıkacak olan sorunun en uygun çözümünü sunar. Aslında bu strateji, büyük ailelere iş zamanı sırasında azami iş gücünden yararlanma ve sıkıştırılamayan üretim zamanında da tüketimi asgariye indirme olanağı sağlar. Burada insan (grup asgari birime yani aileye inmiştir) veya hayvanların tüketimi söz konusu olabilir (Öküz *charka*'sı gibi, mal sahibinin "sermaye yıpranması" karşılığı ayni veya nakdi bir tazminat dışında bir karşılık olmadan hayvanının teslim ettiği kira sözleşmelerinin işlevi budur). Belli bir hedefe yönelik ve hasat gibi acil dönemlerle sınırlı bu yükümlülüklerin karşılığı, ister emek biçimi altında olsun ister başka biçimler altında (himaye, hayvan ödünç verme vd.) tam faaliyet dönemi dışında verildiğinde çok daha hafif olur.

Genel olarak her şey sanki sermaye hiçbir zaman sermaye olarak algılanıp ele alınmaz gibi gelişir ve bu, öküz *charka*'sı gibi sözleşme yapma duru-

mundaki bireyler arasında en yabancılar için düşünülebilecek muameleler açısından da geçerlidir. Özellikle farklı köylerin üyeleri arasında yapılan ve iki tarafın da ortak bir kararla gizleme eğiliminde olduğu bu sözleşmede mal sahibi, öküzünü, yoksul bir köylüye belli bir miktarda arpa ve buğday karşılığında teslim etmektedir veya yoksul bir köylü, başka bir köylüyle bir çift öküz alıp kendisine iki üç yıllığına teslim etmesi ve eğer öküzler satılırsa kârın eşit paylaşılması için anlaşırlar. Mal sahibinin bir miktar buğday karşılığında öküzünü emanet etmesi, basit bir ödünç gibi görünse de bu işlem, failler için her türden artık değer kesintisini saf dışı bırakan hakkaniyetli bir işlemdir. Ödünç veren kişi, öküzün işgücünü verir ama ödünç alan kişi de, ödünç verenin zaten yapmak zorunda olduğu gibi öküzü beslediği ve baktığı için buğday olarak verilen karşılık, öküzün yaşlanma sonucu değer kaybının bir tazminatı olarak görüldüğünden hak geçmez. Keçiler konusundaki işbirliklerinin ortak noktası, yaşlanmaya bağlı sermaye azalmasının sonuçlarını iki tarafa da bölüştürmektir. Mal sahibi, dişinden tırnağından arttırdıklarını biriktiren bir kadın, keçilerini üç yıllığına, onları iyi besleyip bakacağını bildiği, görece yoksul, uzaktan bir kuzenine emanet eder. Hayvanlara bir değer biçilir ve (süt, yapağı, yağ) ürünlerinin paylaşılmasında anlaşılır. Ödünç alan her hafta bir çocukla, asmakabağından yapılmış bir kapla süt gönderir. O da boş gönderilmez (Uğur getiren veya kötülüğü defeden *elfal*, büyülü bir anlam taşıdığından kap kacağı *boş* göndermek, boş halde geri vermek evin bereketine yönelik bir tehdittir). Çocuğa meyve, yağ, zeytin, yumurta, o anda elde ne varsa verilir. Sonuçta ödünç alan hayvanları geri verir ve ürünler paylaşılır. Bir başka örnek: 30.000 frank değer biçilen altı keçilik sürüden çoban sürünün yarısını, yani üç yaşlı keçiyi ve 15.000 frankı geri verir; çoban sürünün tamamını geri verir ama kırkılan tüyün tümünü alır.

Görüldüğü gibi, bir aileye veya bir isme bağlı prestij ve şöhret gibi kolayca ekonomik sermayeye tahvil edilen bir sembolik sermaye, iklimin sertliğinin kolektif çalışmayı gerektirdiği (çift sürme ve hasat gibi büyük işlerin kısa bir süreye sıkıştığı) ve teknik araçların zayıf olduğu (hasadın orakla yapıldığı) bir toplumda *birikimin en değerli biçimidir*. Burada işgücünün satın alınmasının kılık değiştirmiş bir biçimini veya gizli bir angarya zorlaması mı görmeliyiz? Kuşkusuz, nesnede bir arada duran şeyi, yani pratiklerin içkin olarak *müphem ve çift anlamlı çifte hakikat*ini, çözümlemede de bir arada tutmalıyız. Yoksa pratikler ile ideolojiler, "yerli" ekonomi ile "yerli" temsil arasındaki ilişkilerin naif bir ikici temsiline, yanılgıdan kurtarayım derken

kendi yanılgısını yaratma tuzağına düşeriz.[165] Bu mükellefiyetlere el konulmasının tam hakikati, ancak *thiwizi* kisvesi altında, yani aynı zamanda angarya, gönüllü angarya ve zorunlu yardım olan gönüllü yardım şeklinde gerçekleşebilmesinde ve geometrik bir metafor kullanmak gerekirse başlangıç noktasına geri götüren bir çifte yarım-dönüşünde; yani maddi sermayenin, kendisi de maddi sermayeye çevrilebilen sembolik sermayeye çevrilmesini gerektirdiği olgusunda yatar.

Miras kalma şeklinde de olsa yandaşlar edinmek için sembolik olduğu kadar maddi de olan bir dizi önemli *yatırım* –saldırılara, hırsızlığa, hakaret veya küfürlere karşı siyasi yardım da olabilir, özellikle kıtlık dönemlerinde çoğu kez pahalıya patlayan ekonomik yardım da– yapmak, ilişki kurmak ve sürdürmek için kaçınılmaz bir *emek* harcamak gerekir. Bu maddi zenginlik anlamında yatırım, aynı zamanda zaman anlamında yatırımdır çünkü sembolik emeğin değeri ona ayrılan zamandan bağımsız olarak tanımlanamaz, *zaman bağışlamak* veya *zaman harcamak*, olabilecek en değerli armağanlardan biridir.[166] Şurası açık ki bu koşullarda sembolik sermaye birikimi, ancak ekonomik sermaye birikiminin hilafına yapılabilir. Ekonomik çıkarın gizlenmesini veya bastırılmasını dayatarak sembolik sermaye birikimini, birikimin meşru ve kabul gören tek biçimi kılma eğilimindeki toplumsal mekanizmaların eylemi, üretim araçlarının zayıflığının nesnel engellerine eklendiği ölçüde, maddi sermayenin yoğunlaşmasını frenlemeye ve hatta yasaklamaya yetiyordu ve kuşkusuz meclisin, birini "zenginleşmeyi durdurmaya" çağırmak üzere müdahil olması nadiren görülüyordu."[167] Gerçekten de durumu en iyi olanlara, sadece otoriteleri nedeniyle değil, son tahlilde grubu bireylere veya gruplara karşı veya onlardan yana seferber etme yeteneklerine bağlı bir siyasi iktidarın da dayanağı olan kolektif baskının, törensel mübadelelere (*tawsa*) en güçlü katılımların yanı sıra yoksulların bakımında, yabancıların ağırlanmasında veya kutlama organizasyonlarında en ağır katkıları da dayattığı bilinir.

---

165 Berberi (ve daha genel olarak arkaik) "demokrasi" üzerine tartışmaların bu şekilde birinci dereceden naiflikle ikinci dereceden ve kuşkusuz daha zararlı naifliği karşı karşıya getirdiğini çünkü sahte bir berraklığın getirdiği tatminin, ikisini de muhafaza ederek aşan yeterli bir bilgiye erişimi engellediğini gösterebiliriz. "Pagan demokrasi", özgüllüğünü, liberal "demokrasinin" vazedebileceği ve pratik olarak artık davranışları idare etmedikleri için etmek zorunda olduğu (ortodoksi) ilkeleri örtük bir halde ve tartışılmadan (*doxa*) bırakmasına borçludur.

166 "Başkasına gereken zamanı ayırmayan" kişi suçlanır: "Daha gelir gelmez gidiyorsun", "Bizi terk mi ediyorsun? Daha yeni oturduk... Bir çift laf etmedik." Ve toprak ile insan, insan ile insan arasındaki ilişki analojisi, daha gelir gelmez giden misafir gibi, işini acele yapanı, toprağa gerekli çaba ve zamanı vermeyeni, yani gerekli saygıyı göstermeyeni yargılar.

167 R. Maunier, *Mélange de sociologie nord-africaine*, Alcan, Paris, 1930, s. 68.

Zenginlik özellikle ödevler içerir: "Cömert, derler, Allah'ın dostudur." Kuşkusuz (toplu yemin gibi) çok sayıda pratiği yöneten içkin adalete inanç, cömertliği, karşılığında refah lütfunu hak etmeye yönelik bir fedakârlık kılmaya katkıda bulunur: "Yemek vermeyi adet edinen yer." "Ah Allah'ım", denir, "ver ki ben de vereyim." Ancak iki sermaye biçimi o kadar ayrılamaz şekilde iç içe geçmiştir ki itibarlı müttefiklerin temsil ettiği maddi ve sembolik gücün teşhir edilmesi, iyi bir şöhretin tek değilse bile en iyi ekonomik güvenceyi oluşturduğu bir iyi niyet ekonomisinde kendinde maddi kâr getirebilecek niteliktedir. Büyük ailelerin bu sembolik sermaye teşhirlerini düzenlemek için (ki en görünür veçhesi gösterişçi tüketimdir) hiçbir fırsatı neden kaçırmadıkları (uzak evlilikleri ve onların büyük kortejlerini tercih etme nedenlerinden biri budur) böylece anlaşılır. Hacının gidişini ve dönüşünü kutlayan akraba ve müttefik kortejleri, değeri "tüfek" sayısıyla ve yeni evlilerin şerefine havaya sıkılan kurşunların sayısıyla ölçülen düğün alayları, itibarlı hediyeler, düğün vesilesiyle hediye edilen koyunlar, bir sözleşmenin sonuçlanmasını kutlamak, bir evlilik pazarlığında sülalenin konumunu güçlendirmek veya pazarda bir alışverişte iyi niyet göstermek üzere harekete geçirilebilecek olan kefiller ve şahitler. Sembolik sermayenin en geniş anlamıyla bir *kredi* yani grubun en çok maddi ve sembolik *güvenceyi* sağlayacak olana verebileceği bir tür avans olduğu bilinirse, (ekonomik düzlemde her zaman çok pahalı olan) sembolik sermayenin teşhirinin, (kuşkusuz evrensel olarak) sermayenin sermayeye gitmesini sağlayan mekanizmalardan biri olduğu görülür.

Ekonomizmin saçmalık olarak reddettiği davranışların ekonomik rasyonalitesi ancak, malvarlığının maddi bileşenleri ile sembolik bileşenlerinin birbirinden ayrılamazlığı akılda tutularak, sembolik kârların *tam bir muhasebesi* yapmakla anlaşılabilir. Örneğin, harman dövmede kullanmak üzere hasattan sonra ikinci bir çift öküz alma –mahsulün verimli olduğunu ima etmenin bir şekli– sonra yeterli ot olmadığı için sonbahar sürümünden, teknik olarak gerekli oldukları dönemden önce satma seçiminin akla aykırı gelmesi için, kurgusal veya hileli de olsa bu türden bir artışın aileye belli bir dönemde, evlilik pazarlıklarının yapıldığı yaz sonunda, sağlayabileceği sembolik ve maddi kârların unutulması gerekir. Eğer bu blöf stratejisi tamamen akılcıysa, bunun nedeni, evliliğin (geniş anlamıyla) bir ekonomik çevrim fırsatı olmasıdır. Eğer bu çevrimin sadece maddi faydaları göz önüne alınırsa hakkında çok eksik bir düşünce geliştirilir; aynı zamanda bir grubun bu işlemden elde etme şansı olan kârlar, kendi maddi ve özellikle de sembolik malvarlığı, bankacı diliyle söylersek dayandığı "kredi notu" ne denli yüksekse o denli bü-

yüktür. Şerefin zedelenmemişliğini temin etmeyi şeref meselesi haline getirme ve bunlara değer katan insanların ve malların, nicelik ve nitelik açısından da birbirlerinden ayrılmaz, bölünmez bir bütün oluşturma kabiliyetine bağlı olan bu kredi, esas olarak evlilik aracılığıyla itibarlı müttefikler edinmeye olanak sağlayan şeydir. Bu itibarı sağlayan ve grubun toprağını ve şerefini, özellikle de kadınlarınkini koruma kabiliyetini tanımlayan zenginliğin göstergesi "tüfeklerin" sadece sayısı değil aynı zamanda nitelikleri ve şeref meseleleridir; yani şeref mücadeleleri, toprağın işlenmesi ve pazardaki işlemler için seferber edilmeye müsait maddi ve sembolik güç sermayesidir. Böylece şerefli durumların esası, ekonomizmin adlandıramayacağı ve doğrudan maddi eylemleri belirleyecek bir doğada olmasına rağmen sembolik olarak adlandırılması gereken bir çıkardır. Zaten aynı şekilde, nasıl noterlik veya hekimlik gibi sahiplerini "her türlü şüphenin üzerinde" tutması gereken meslekler varsa, şeref sermayesine yani şereflilik kredisine gölge düşürmemek konusunda hayati bir çıkarı olan aileler de vardır. Ve en ufak bir zarar, en ufak bir ima (*thasalkubth*) karşısında gösterilen aşırı duyarlılık gibi bunları saf dışı bırakmaya veya yalanlamaya yönelik stratejilerin çokluğu da, sembolik sermayenin toprak veya hayvanlar kadar kolay sayılıp ölçülemeyeceği olgusuyla açıklanır. Son aşamada krediyi sağlayan grup, her zaman geri çekmeye, dolayısıyla büyük şüphelere kapılmaya hazırdır; sanki şeref söz konusu olduğunda da, tıpkı toprak gibi, biri zenginleşirken diğerinin yoksullaşması gerekir.[168]

Sadece kısmi olduğu için, dolayısıyla arkaik ekonominin yapılarını ve özellikle de yapısal bir belirsizlik üzerine kurulu bir sistemin karakteristik ekonomik pratiklerinin olağanüstü karmaşıklığını düşünmekte yetersiz kalan bir materyalizm, grubun şerefini koruma veya arttırma amacını taşıyan ve miras stratejilerinden veya doğurganlık stratejilerinden daha az hayati çıkarlara riayet etmeyen, kan davası ve evlilik başta gelmek üzere, stratejileri bilmezden gelebilir. Evlilik örneğinde olduğu gibi, pazarlıklarda görünürde bahis konusu olan başlık parası türünden doğrudan algılanabilir maddi faydaların dolaşımı, birbirinden ayrılmaz şekilde iç içe geçmiş maddi ve sembolik faydaların potansiyel, gerçek zamanlı ve bütüncül dolaşımını gizler. Bu da kapitalist *homo economicus*un gözüne en çok çarpan veçhesiyle ekonomizmin kısmi materyalizminin kurduğu tuzağı yüzde yüz etkili kılar. Başlık parasının miktarı, göreli ve mutlak olarak her zaman son derece düşüktür. Zorlu pazarlıklara konu olmasının nedeni, ancak taşıdığı yüksek sembolik değer göz

168 Çatışmalar sırasında ailelerin kadınlarının (ve yaşlı erkeklerinin) erkekleri "önden gitmeye" şöyle ikna ettikleri söylenir: "Ya öl ya öldür, ama geride ima bırakma" (*thasalkubth*).

önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir – ki bu değer de bir ailenin hem evlilik mübadeleleri piyasasındaki ürünlerinin değerinin, hem de bu ailenin sorumlularının görüşmeci olarak ürünleri için en iyi bedeli elde etme kabiliyetlerinin göstergesidir. Evlilik stratejilerinin bahis konularının sadece başlık parasına indirgenemeyeceğinin en iyi kanıtı burada işlemin sembolik veçheleriyle maddi veçhelerini birbirinden ayıran hikâyede görülebilir. Safi parasal değerine indirgendiğinde başlık parası, aynı faillerin gözünde sembolik tarafının anlamını kaybettiğinden şeref tartışmaları, artık utanç verici sayılan basit pazarlıklar düzlemine indirilir.

Zarar durumunda oyundan (karşılık vermeyerek veya öbür yanağını uzatarak) çekilmenin olasılık dışı olmasının gösterdiği gibi, bir failin sembolik sermayesini savunmadaki çıkarı, ilk eğitimle aşılanan ve daha sonraki tüm deneyimlerle perçinlenen sessiz kabulden ayrılamaz. Bu, belirli bir türden sembolik sermayeyi aramaya ve muhafaza etmeye değer olarak ortaya çıkaran sistem düzenliliklerinde nesnel olarak kayıtlı aksiyomun kabulüdür. Faillerin yatkınlıkları (burada şeref oyununu oynama kabiliyeti ve eğilimi) ile ürünü oldukları nesnel düzenlilikler arasındaki nesnel uyum, (geniş anlamda) bu ekonomik kozmosa aidiyetin, bizatihi varlığıyla *doğalmış* gibi sunduğu bahis konularının koşulsuz kabulünü, yani onlara verdiği değerin keyfiliğinin bilmezden gelinmesini içerir. Bu değer, böylece yaratılan rekabet ve nadirlik etkisiyle, sembolik emtianın değerinin, insan doğasında bunlara yönelik ilginin varlığı gibi, şeylerin doğasında kayıtlı olduğu gibi iyi temellendirilmiş bir yanılsamayı pekiştirmeye yarayan (ekonomik ve psikanalitik anlamlarıyla) yatırımları ve aşırı-yatırımları belirler.

İndirgenmiş ve indirgeyici materyalizmin zararlı geri dönüşünden kaçınmak için, bazen bir toprak parçasına (dar anlamıyla) teknik ve ekonomik niteliklerine karşılık gelmeyen bir değer veren mekanizmaları ayrıntılı bir şekilde incelemek gerekir. En yakın, en iyi bakılmış ve düzenlenmiş (çitlenmiş, bina yapılmış, düzenli olarak ekilip biçilmiş vb.), (özel yollar, *thikhuradciyin*, sayesinde) kadınlara en yakın topraklar herhangi bir alıcı için daha yüksek fiyat bulmaya meyilliyse de, belirli bir aileyle ilişkilerinde bulunan ve belirli türden (geniş anlamda) ekonomik yatkınlıkların işlevi olan ilişkilerde ortaya çıkardıkları nitelikler de vardır. Örneğin toprağın aile mirasıyla bütünleşme derecesi diyebileceğimiz şey, (çoğu kez asil veya eski isminin gösterdiği) tarihine, geleneksel olarak grubun sahip olduğu topraklar içindeki az veya çok merkezi konumuna bağlıdır. Eğer ekonomik değer ile sembolik değer çoğu kez çakışıyorsa bunun nedeni, en yakın ve ulaşılabilir olan toprakların en yo-

ğun ve çeşitli değerlendirme tarzları sayesinde daha iyi işlenebilmeleri, yani daha "verimli" olabilmeleridir. Bazen de bir arazinin, sembolik mirasın toplumsal olarak kabul gören tanımı gereği, ekonomik değeriyle oransız bir sembolik değer kazandığı da olur. Böylece, öncelikle mirasla en az bütünleşmiş, hâlihazırdaki sahiplerinin isimleriyle en az özdeşleşmiş, miras kalmamış, satın alınmış ve yakın zamanda alınmış, akrabalardan değil de yabancılardan alınmış toprak, elden ilk çıkarılacak olan topraktır. Ancak toprağın sembolik değeri, sahipler ile alıcılar arasında süren tarihsel ilişkiyle, yani onlar arasında, toprak aracılığıyla ve toprak hakkında tanımlandığı için hiçbir şey basit değildir. Böylece mirasla güçlü bir bütünleşmeyle tanımlanan tüm özellikler donanmış bir toprak, yabancıların elindeyse çok daha değerli olacaktır. Bu durumda onu yeniden satın almak, bir hakaretin öcünü almaya benzeyen bir şeref meselesi halini alır ve toprak abartılı fiyatlara ulaşabilir. Satıcılar alıcı ve toprak arasındaki ilişkiyle alaycı bir şekilde oynayabilirler, tabii bazı sınırlar dâhilinde. Yoksa şöhretleri zedelenebilir; ama en sık görülen, toprağı savunmayı bir şeref meselesi haline getirmeleridir, özellikle de mülk edinme yakın zamanlı olduğunda yabancı gruba yönelik meydan okuma değerini korumak üzere ötekilerin yeniden almak ve topraklarının *hurma*'sına getirilen zararın öcünü almak için çabaladıkları durumda. Bazen üçüncü bir grubun işine bakan satıcıya değil ama "meşru" alıcılara meydan okuyarak fiyatı arttırdığı olur. Kısacası, ailenin sembolik sermayesini muhafaza etme kaygısının grubun elinden çıkma tehlikesinde olan veya zaten yabancıların elinde bulunan bir ata toprağını veya tersinden bakılınca, satın alma bir meydan okumaya dönüştüğünde, rakip bir grubun ata topraklarından birini, "ticari" değerinin üzerinde bir fiyata almayı kabul etmeye yöneltmesini anlayabilmek için, grubun toprağıyla sürdürdüğü ilişki ile kadınlarıyla sürdürdüğü ilişki arasındaki homolojiyi akılda tutmak yeter. Bunun tersine, bu tür fiyat arttırmalar, mümkün olduğu kadar akrabalar arasında yapılmaz çünkü satmak zorunda olanın yoksunluğundan faydalanmak şerefsizlik olur.

Böylece satılan ve yeniden alınan toprakların dolaşımı ile "ödünç verilen" ve geri verilen" "boğazların" veya alınan veya verilen kadınların dolaşımı arasında (yani farklı sermaye türleri ille bunlara karşılık gelen dolaşım tarzları arasında) kurulan mütekabiliyetler; ekonomik pratikler bilimini, maddi veya sembolik kâr maksimizasyonuna yönelik ekonomik pratikler gibi, çıkarsız veya bedava olma, yani ekonomiden azade olma iddiasındaki *pratiklerin ekonomisinin genel bir biliminin* özel bir örneği olarak algılamaya engel olan ekonomik olan ve ekonomik olmayan ikiciliğini terk etmeye mecbur

bırakır. Toplumsal fiziğin bu enerjisi, grupların biriktirdiği sermaye – burada (seferber etme kapasitesine, yani sayıya ve mücadeleciliğe bağlı) fiziksel güç sermayesini, "ekonomik" sermayeyi (toprak ve hayvanlar), toplumsal sermayeyi ve her zaman başka sermaye türlerinin mülkiyetine bağlı olan ama kullanma şekline göre artmaya veya azalmaya elverişli olan sembolik sermayeyi ele alalım. *Farklı türler* altında var olabilir; bunlar, kati eşdeğerlik kurallarına tabi olmakla, yani birbirlerine tahvil edilebilmekle beraber, özgül etkiler de üretirler. "Ekonomik" ve fiziksel sermayenin dönüştürülmüş ve bu nedenle *gizlenmiş* biçimi olan sembolik sermaye, başka yerde olduğu gibi, burada da esasını oluşturan ve son tahlilde etkilerinin esasında bulunan "maddi" sermaye türlerini gizlediği ölçüde kendi etkisini üretebilir.

EK

Ekonomik Pratikler ve Zamansal Yatkınlıklar

Hiçbir şeyin, prekapitalist ekonomi için geleceğin, hesapla keşfedilebilecek ve hâkim olunabilecek bir olasılıklar alanı olarak temsili kadar yabancı olmadığı doğrudur. Yine de buradan çoğu zaman yapıldığı gibi, geleneksel köylünün uzak geleceği göremeyeceği sonucuna varılamaz çünkü onun açısından geleceğe sahip olmak için yapılan her girişim karşısındaki kuşkuculuk, iyi bir mahsulü zamana, bazen birkaç yıla dağıtmak için gerekli ihtiyatla bir arada var olur. Aslında doğrudan (yani *fellah*'ın etrafındaki tüketim metaı gibi her an doğrudan tatmin sağlayabilecek) malların bir kısmından gelecek tüketim için kesinti yapmaktan ibaret olan bir kenara ayırma davranışı; potansiyel olarak, doğrudan algılanan şimdiki zamanda saklı bulunan bir "gel-e-cek" [*à venir; avenir*] hedefini gerektirir. Tersine, kendileri tatmin kaynağı olmadan doğrudan metanın üretimine katkıda bulunabilen dolaylı metanın kapitalist birikimi, ancak hesapla kurulan bir geleceğe nazaran anlam kazanabilir. "Öngörmek," diyordu Cavaillès, "ileriyi görmek demek değildir." Ön-görmek (ileriyi görmekteki gibi), ön-görüden farklı olarak, kendileri de aynı düşünce şemalarının kategorileri aracılığıyla kavranan maddi varoluş koşullarının aşıladığı teknik-ritüel algı ve değerlendirme şemaları aracılığıyla algılandığı şekliyle, bizatihi durumun içinde kayıtlı geleceği kavrar. Ekonomik karar, hesabın bir plan çerçevesinde kurduğu gibi bir gelecek olarak açıkça ortaya konmuş bir hedefin değerlendirilmesiyle belirlenmez; ekonomik eylem, doğrudan deneyimle kavranan veya geleneği oluşturan birikmiş deneyimlerin tümüyle kurulan bir "gel-e-cek"e doğru yönelir. Böylece genel

anlamda köylü, harcamalarını umduğu gelire göre değil bir önceki mahsulden edindiği gelire göre ayarlar; bunun yanı sıra mahsul fazlası durumunda buğday ve arpayı ekip gelecek hasat umudunu arttırmak ve üretimin geleceğini tüketimin geleceğine feda etmek yerine, bunları tüketim için toplamayı tercih ederek doğrudan meta gibi ele alır. Öngörü davranışları, ileriye yansıtılan bir gelecek görüsü tarafından dayatılmak yerine, devralınan modellere uyma kaygısına boyun eğerler. Böylece nar ağacı sahibi olunmasa bile, çift sürmek için öküzler ilk çıkarıldığında *khammes*'e veya komşulara sunulan kuskusa konmak üzere nar taneleri ayırmak bir gurur meselesidir – veya kutlamalar için tuzlu et yedeklemek. Ev sahibesi *thici* adı verilen ve eldeki ürünlerin en iyisinden, en iyi meyvelerden (incir, kuru üzüm, nar, ceviz vs.), en iyi zeytinlerin yağından, en iyi tereyağından oluşan özel bir rezerv hazırlamayı gurur meselesi yapar.[1] Başka alanlarda olduğu gibi burada da, etik normlar, birbirinden ayrılamaz bir şekilde ayinsel buyruklardır ve evin bereketi ile toprağın bereketini birleştiren homoloji, evin bolluğunu (*la'mmara ukham*) sağlayan rezerv hazırlığını ekonomik bir edim olduğu kadar Tanrı'nın rızasını almaya yönelik bir ayin haline de getirir. Aynı şekilde yatırım gibi görünebilen çok sayıda tutum, akılcı ekonomik hesabın mantığını takip etmeyen bir mantığa riayet eder: Parasal mübadelelerin yaygınlaşmasıyla ve buna bağlı olarak köylü *ethos*unun kriziyle eski toplumun ekonomik temelleri çöktükçe çoğalan toprak satın almaları bu şekilde çoğu kez aile toprağının yabancı ellere düşmesini önleme kaygısıyla belirlenmiştir. Aynı şekilde mevsimin en iyi yerinde harman sırasında gerektiği bahanesiyle (bu da hasadın verimli olduğunu ima eder) ikinci bir çift öküz alındığı olur. Gerçekte çoğu kez, stratejik bir dönemde, yaz sonunda, evlilik pazarlıklarının ve kutlamalarının yapıldığı dönemde ailenin sembolik sermayesini arttırmak amaçlanır ve "iki çift öküzlü ve katırlı hane" denilen bir ailenin sonbahar hasadından önce, yani teknik olarak gerekli oldukları dönemde, bir çift öküzü zor besleyen otlar bittiğinde ikinci çift öküzü satmak zorunda kalmaları da az görülür bir şey değildir. Nihayet aynı şekilde, son elli yıldır tarım ve ev donanımı alanında gözlemlenen yenilikçi girişimlerin kökeninde de yine şeref duygusu yatmaktadır ve köylerin çoğunu bölen iki "taraf" arasındaki veya iki büyük aile arasındaki itibar rekabetinin onları, kârlılık endişesi gütmeden aynı teçhizatla, yağ baskı maki-

1 Piyasa ekonomisinin hâkimiyeti, bu gelenekte ifade edilen değerler hiyerarşisinin olumlu ve olumsuz yanlarını tersine çevirir. Bir yanda en iyi kalite malları piyasa için ayırmayı dayatarak, diğer yanda *thici* geleneğinin terk edilmesini ve parasal gelir arayışlarını haklı çıkarmak için uygun tüketim alışkanlıklarını devreye sokarak: Artık (ve çünkü) kahve içildiğinden incir yenmediği için, incir depolamaya gerek kalmaz.

neleriyle, elektrikli değirmenlerle, kamyonlarla vb. donattığı az görülen şey değildir.

Üretim çevriminin bir bakışta kavranabileceği kırsal bir ekonomide ürünler genelde bir yıl içerisinde yenilendiğinden köylü, emeğini "gebe" olduğu "gel-ecek" ürününden ayırt etmez, emek zamanını üretim zamanından ayırmaz, bu sürede faaliyetleri neredeyse tamamen askıda olabilir. Kapitalist ekonomide ise tersine, üretim çevriminin süresi genelde çok daha uzun olduğundan kapitalist ekonomi dolaylı ve soyut bir geleceğin tesisini gerektirir, akılcı hesaplama, sürecin bütünüyle sezilmesi konusundaki eksikliği gidermek zorundadır. Ama böylesi bir hesaplamanın mümkün olabilmesi için emek zamanı ile üretim zamanı arasındaki mesafenin azalması gerekir, tıpkı organik süreçler konusundaki bağımlılığın azalması gibi; başka bir deyişle, bugünün emeğini "gel-eceğiyle" birleştiren organik birliğin, tam ürünler meydana getiren zanaat tekniği ile uzmanlaşma ve işleri parçalamaya dayalı sanayi tekniği arasındaki karşılaştırmanın gösterdiği gibi, parçalanamayan ve çözümlenmesi mümkün olmayan yeniden üretim süreçlerinin veya bizatihi ürünün birliğinden başka bir şey olmayan birliğin bozulması gerekir. Tarım döngülerinin geleneksel uzunluğunu değiştirme eğilimi taşıyan ve doğrudan erişilebilir bir faydanın soyut bir faydaya feda edilmesini talep eden (çiftçilere, ağaçların bedava dikileceği sekilerin bedava yapılmasının önerilmesi gibi) önlemlerin Cezayir köylülerinde ancak bu avantajlardan faydalanmakta acelesi olan Avrupalı sömürgecilerin topraklarında girişilen çalışmaların başarısı karşısında (o da kısmen) kırılabilen bir direnişle karşılanması anlaşılır. Daha genel olarak eğer planlar çoğu kez şüphecilikle veya anlayışsızlıkla karşılanıyorsa bunun nedeni, bildik verilerin kullanımını askıya alınmasını gerektirmeleri ve soyut hesaplamalara dayanmalarından dolayı tahayyülün gerçekdışılığının etkisi altında görülmeleridir. Sanki akılcı planlama, göreneğin öngörüsü için neyse, akılcı kanıtlama da kesme ve katlama yoluyla "gösterme" için aynı şey gibidir. Bir projeye katılım sağlanması için somut ve doğrudan algılanabilir sonuçlar önermesi veya saygı ve kabul gören bir "kefilin" (örneğin bir zamanların öğretmeni gibi, *chickh el lakul*) teminatı gerekir.

Aynı şekilde eğer Cezayirli köylüler, para karşısında uzun süre güçlü bir çekince ortaya koydularsa bunun nedeni, parasal mübadelenin gerektirdiği zamansal yapıyla ilişkinin, ayni mübadele açısından kapitalist birikimde depolamanın oynadığı role benzemesidir.[2] Mübadele edilen nesne, olası

2 Geçmişte mübadele, geleneğin saptadığı eşdeğerlere göre ayni olarak yapılıyordu. "Tell'deki göçebe, bir ölçü hurmaya iki ölçü arpa veya üç ölçü hurmaya yarım ölçü buğday istiyordu" (A. Ber-

kullanımına ve ağırlığına, rengine ve kokusuna dair doğrudan bir sezgi temin ederken, *par excellence* dolaylı meta olan para, (bulduğu altınla dolu koyun derisinin yanı başında çölün ortasında ölen *fellah* meselinin hatırlattığı gibi) kendinde hiçbir tatmin kaynağı içermez ve işaret ettiği gelecek kullanım, uzak, hayali ve belirsizdir. Geleneksel bilgeliğin hatırlattığı gibi, kağıt parayla artık şeylere sahip olunmaz, göstergelerin göstergelerine sahip olunur: "Bir mal, (paraca) karşılığından çok daha değerlidir" denir, "para alacağına mal al." Herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda, herhangi bir mübadele esnasında kullanılabilecek araç olarak para, öncelikle belirsiz bir kullanımın öngörülmesine ve potansiyellerini içerdiği kullanımlarını sonsuzluğunun niceleştirilmesine olanak sağlar ve böylece beklentilerin gerçek bir muhasebesine izin verir.[3]

Bunun yanı sıra belirli bir miktarın farklı şekillerde tahsisinin bunları gerçekleştirmeye kalkışır kalkışmaz devre dışı kalması nedeniyle sınırlı miktarda bir paranın akılcı kullanımı, öncelikle eldeki olanaklar dâhilinde birbirleriyle uyuştukları için mümkün olan kullanımları belirleme, ikinci olarak da hiyerarşik bir hedefler yapısına referansla "makul" seçimi tanımlama eğilimindeki bir hesabı gerektirir. Bunun tam tersine, trampada geleneksel eşdeğerlikler temelinde mübadele edilen mallar, potansiyel kullanımlarını ve paradan farklı olarak dış koşulardan bağımsız değerlerini doğrudan teslim ederler. Aynı zamanda tüketim malları rezervlerini "makul" bir biçimde idare etmek, bir miktar parayı tüm bir aya yaymaktan veya akılcı bir ihtiyaçlar ile harcamalar hiyerarşisi kurmaktan çok daha kolaydır. Her şeyi tüketme

nard ve N. Lacroix, *L'Évolution du nomadisme en Algérie*, Alger, A. Jourdan, 1906, s. 207). Augustin Berque'e göre 1939'da mübadelenin eşdeğerlikleri şunlardı: bir kental buğday=bir koyun=yirmi litre yağ= iki kental üzüm veya kayısı= bir kental incir= üç yüz kilo kömür= bir kental arpa. İkinci Dünya Savaşı'na dek Kabiliye köylerinin çoğunda *khammés* ve ortaklarının ödemeleri veya borçlanmalar ayni olarak yapılıyordu. Demircinin emeği, tahılla ödeniyordu; yakın bir zamana kadar çömlekler, içlerini dolduracak kadar incir veya tahıla karşılık veriliyordu. Bazen ayni mübadele, parasal mübadelenin mantığıyla yeniden yorumlanarak devam ediyordu. Bu şekilde buğday ilkbaharda iki veya üç katı pahalı olduğundan, borç alan, aldığı buğdayın, hasat sırasında, iki veya üç katını iade etmek zorundaydı. Daha elli yıl önce pazarlarda kredi veya para kullanımından ziyade doğrudan mal mübadelesi yapılıyordu. Para devreye girdiği zaman daha çok mübadelelerin ölçüsü rolünü oynamıştır: Ürünlerin değerinin sayısal olarak ölçülmesi, mübadele eşdeğerliklerini, uzun süre değiş-tokuşların trampa yoluyla yapıldığı dönemde oluştuğu şekliyle yeniden üretmiştir.

3 Simiand şöyle der "Bununla ne kadar buğday alabileceğimi bilmesem de gelecekte satın alabileceğimi biliyorum; buğdaya ihtiyacım olmasa bile altınla beslenebileceğimi, giyinebileceğimi, faydalı şeyler yapabileceğimi biliyorum." Başka bir yerde "Paranın özellikle de ileri toplumlarda esas işlevi, önceleme veya temsil gücü, hatta gelecek bir değerin öngörülebilir gerçekleşmesidir" (F. Simiand, "La Monnaie realité sociale", *Annales sociologiques*, D dizisi, 1934, s. 80 ve 81).

eğilimi, elbette ki bir anda sahip olunan paranın farkına varmaktan çok daha azdır. Kabiliyeliler buğday veya arpayı farklı yüksekliklerden delinmiş büyük toprak çömleklerde saklarlar ve ardiyenin idaresinden sorumlu iyi bir ev hanımı, tahıllar ortadaki *thimith* yani göbek adı verilen deliğin aşağısına indiğinde tüketimi dengelemek gerektiğini bilir. Görüldüğü gibi hesap, kendiliğinden yapılır ve çömlek tıpkı bir kum saati gibi neyin gidip neyin kaldığını gösterir. Kısacası paranın kullanımı, başka bir düzlemde analitik geometrinin gerektirdiğine benzeyen bir dönüştürme gerçekleştirir: Sezginin sağladığı açık kanıtın yerini, sembollerin kullanılmasından doğan "kör kanıt" alır. Buradan itibaren neredeyse elle tutulur ve dokunulur kullanımlarını ve vaat ettikleri tatmini ifade eden nesneler hakkında değil, kendilerinde hiçbir tatmin içermeyen göstergeler hakkında fikir yürütülür. Ekonomik özne ile beklediği mal veya hizmetler arasına paranın ekranı yerleşir. Bunun devamında başka bir ekonomik mantıkla şekillenen ekonomik failler, ekonomik ilişkilerin evrensel dolayımı olarak paranın akılcı kullanımını kendilerine rağmen öğrenmek zorunda kalırlar. Daha yeni alınan maaşı gerçek mallara, besine, kumaşa, mobilyaya dönüştürme dürtüsü büyüktür ve elli yıl önce, bir aylık çalışmanın gelirini birkaç günde harcayan işçiler hiç de az sayıda değildi. Yakın bir zamanda, maaşlarını artık ayni olarak değil, nakdi olarak almaya başlayan Güneyli göçebelerde, çobanlarda, benzer pratikler gözlemlenebilmiştir.[4]

Sömürgeciliğin getirdiği ekonomik teknikler ve kurumlar arasında prekapitalist ekonomiye en yabancı olanı kuşkusuz kredidir. Yazılı bir sözleşmeyle tanımlanmış ve tüm bir yaptırımlar sistemiyle güvence altına alınmış ve faiz mefhumuyla birlikte hesaplanabilir bir zaman değerini devreye

4 Kırsal alanda yaşayanların parayı kullanma konusundaki beceriksizliklerinin ve hukuki kurallara uyum sağlayamamalarının toprak mülksüzleştirmesi hareketini hızlandırmaya büyük ölçüde katkıda bulunduğu bilinmektedir. Böylece Cezayirlileri yollarından etmeye yönelik politikaları yargıladıktan sonra Violette şu gözlemi yapar: "Kamulaştırmalar gerçekten suistimal edilmektedir [...] Her durumda kamulaştırma olduğunda zararın adil bir biçimde tazmin edilmesi ve özellikle de yönetimin topraklarından edilenleri, özellikle de yerlileri yeniden iskân etme yükümlülüğünün yerine getirilmesi gerekir [...] *Fellah* için para tazminatının bir anlamı yoktur. Anında harcayacaktır, bir iskân operasyonunun kendisine sağlayacağı cılız geliri kullanamayacaktır ve sermayeye çeviremeyecektir.." (M. Violette, *L'Algérie vivra-t-elle? Notes d'un ancien gouverneur général,* Alcan, Paris, 1931, s. 83-91). Sefaletin eşiğinde olan çok sayıda küçük mülk sahibi, 26 Temmuz 1873 ve 23 Nisan 1897 tarihli yasaların yardımıyla toprağı bölmeye yönelik hamlelerin ardından özgün ve kolayca devredilebilir mülkiyet haklarına sahip olduklarında paranın çekimine kapılıp topraklarını satmışlardır. Para kullanımına alışkın olmadıklarından ellerine geçen küçük sermayeyi dağıtmış ve tarım işçisi olarak çalışmak veya şehre kaçmak zorunda kalmışlardır.

sokan soyut bir geleceğe referans vermeyi gerektirir.[5] Kredi, borç alanın ödeme gücünden emin olarak kendisini güvenceye alma kaygısındayken; (şeref ahlakının yegâne kabulü olan) dostane anlaşmalar, iyi niyet dışında teminat tanımaz çünkü geleceğe dair güvenceler zenginliğe değil, ona sahip olana dayanır. Borç isteyen kişi, bir akrabaya veya arkadaşa gider: "Şu kadar paran olduğunu ve ihtiyacın olmadığını biliyorum; bu parayı evinden çıkmamış sayabilirsin." Kesin bir vade tanımlanmaz ("yaza kadar" veya "hasada kadar"). Yalnızca tanıdık kişilerle, akrabalarla, arkadaş veya müttefiklerle anlaşma yapıldığından ortaklığın geleceği bugünde, yalnızca sözüne sadık olarak bilinen kişilerin her birinin deneyiminde değil, aynı zamanda ve daha ziyade, partnerleri birleştiren ve alışverişlerinden sonra da devam edecek olan nesnel ilişkiyle güvence altına alınır ki bu da sözleşmenin tarafları arasındaki ilişkinin tamamen kişi-dışı olarak tanımlanmasını gerektirdiğinden kredinin kuşanması gereken tüm açık ve biçimsel kodlamalardan çok daha büyük bir garanti sağlar. Hiçbir şey birbiriyle, gerçek veya kurgusal akrabalık ilişkileriyle birleşen bireyleri bir araya getiren yardımlaşma ile özgül bir girişimin hesaplarıyla oluşturulmuş ve gelecek hedeflere göre seçilmiş bireyleri harekete geçiren işbirliği kadar zıt olamaz. Bir durumda grup önceden vardır ve ortak bir eserin ortaklaşa tamamlanmasından sonra da devam eder; diğer durumda varoluş sebebini kendi dışında, sözleşmeyle tanımlanmış nesnel gelecekte bulduğundan kendisini oluşturan sözleşmenin sonuçlanmasıyla birlikte son bulur.[6]

Doğrudan algılanan şimdiki zamanda kayıtlı potansiyelleri hedefleyen, Husserl'in deyişiyle "idrak öncesi sezgi" açıkça gelecek olarak ortaya konan olasılıkların hayali bir yansıtması olarak anlaşılan projeye zıttır. Değişebilir

5 Kuşkusuz oranları, 1830'dan önce % 50 ila % 60 ve 1867'de % 25 ila % 30 arasında (A. Hanoteau, *Poésies populaires de Kabylie*, cilt 1, Imprimerie impériale, 1867, s. 193) seyreden faiz, para dolaşımına az yer bıraksa da eldeki tekniklerin yetersizliği iklimden kaynaklanan aksaklıkları gidermeye yetmediği bir ekonomik yapıda normal olarak mevcuttur. Ancak ihtiyacın dayattığı ve sadece tüketime yönelik bu acil kredi ile yatırıma yönelik kredinin birbiriyle hiçbir ilgisi yoktu. Tefeciye ancak aile içi yardımlaşma kaynakları tüketildikten sonra başvurulurdu ve yardım etmeye olanağı olduğu halde kardeşini veya kuzenini tefecinin eline teslime eden kişi, onurunu kaybederdi. Faizle borç vermenin yasak olması, dayanışma buyruğunun ve kimi zaman yasalaşan, sakatlara, dullara, yetimlere veya yoksullara destek olunması ve başına bir felaket gelenler yardım edilmesini buyuran cemaat kurallarının (örneğin yaralı bir hayvanın vurulması gerektiğinde cemaat sahibine bir tür tazminat veriri ve eti aileler arasında paylaşılır) öteki yüzüdür.

6 Yani popülist yanılsamaların aksine, erkek soylu dayanışma gelenekleri, köylüleri kooperatif veya ortaklaşmacı örgütlenmelere uyum sağlamaya hazırlamazlar ve sömürgeleştirilen büyük arazilerdeki, mülksüzleşmiş tarım işçileri ve gelenekleri bu tarz bir yapıya, göreli olarak kalkınmış bölgelerin küçük mülk sahiplerinden daha yatkındırlar.

bir öznenin soyut olasılıklarının yeri olarak geleceği, nesnel potansiyelin olasılığı olarak pratik gelecekten ayıran şey, sanıldığı gibi, bugüne olan az veya çok uzaklığı değildir; çünkü bu uzaklık, kendisine bir pratiğin doğrudan birliği ile bağlı olan, nesnel zaman içerisinde az veya çok uzak potansiyelleri bugün-leştirebilir (yani sanki bugündeymiş gibi öngörebilir).[7]

Halkın bilincindeki bu ayrım, kendisine yönelik bir ironi dışında açığa çıkarmadan yaşar ve hareket eder. Kabiliyelilerin kendilerini özdeşleştirmeyi sevdikleri hayali kişi oyan Ceha'ya sormuşlar bir gün, "Nereye gidiyorsun?" diye. "Pazara gidiyorum." "Nasıl yani Allah'ın izniyle demeden mi!" Ceha yoluna gider ama ormanda haydutlar tarafından dövülüp soyulur. "Nereye gidiyorsun Ceha?" diye yine sorduklarında "Eve dönüyorum... Allah izin verirse" der. "Allah izin verirse" Allah izin verebilir veya vermeyebilir demek. Bu deyiş, başka bir mantıkla yönetilen başka bir dünyaya, geleceğin ve esas özellikleri olmayabilmek olan olasılıkların dünyasına geçildiğine işaret eder.[8] *Azka d'azqa*, "yarın mezardır": Gelecek, yakalamaya çalışmanın boşa olacağı bir boşluk, bize ait olmayan bir hiçliktir.[9] Gelecek konusunda

---

7 Köyünün ufkunu sınırlayan tepenin zirvesine çıkıp şöyle bağıran ihtiyar Kabiliyelinin hikâyesi anlatılır: "Ah Allah'ım dünyan ne büyük!" Şimdiki zamanın ufkunun ötesinde, deneyimin evrenine bağlanamayan ve bu nedenle bambaşka bir mantığın hüküm sürdüğü hayali dünya başlar. Deneyim alanına yerleştirildiğinde absürt veya olanaksız görünebilen, zamanda veya mekânda uzak yerlerde gerçekleşebilir. Azizlerin mucizeleri, boğazı kesilmiş bir öküzü ayağa kaldıran Sidi Yahia'nın, aslana dönüşen Sidi Kali'nin, düşman aşiretler arasındaki kavgaya son vermek için bir çeşmeyi ikiye bölen Sidi Mouhoub'un, bir direkten yağ akıtan Sidi Musa'nın mucizeleri böyledir. Tanıdık bir ufuk dâhilinde gerçekleşen bir olaydan mı yoksa gündelik hayatın sınırlarında başlayan efsaneler ülkesinde geçen bir olgudan mı bahsedildiğine göre kriterler değişir. İlk durumda algının deneyiminden veya bilinen ve inanılan bir kişinin otoritesinden başka teminat yoktur. Diğer durumda ise özünde her şeyin mümkün olduğu bir dünya söz konusu olduğundan, kritik gereklilikler çok daha azdır ve ortak bakış açısının yansıttığı tüm iddialar kabul görür.

8 Burada belki de her türlü saymayı ilgilendiren yasakların kökenine bakmak gerekir. Bir mecliste bulunan kişiler sayılmamalıdır, ekilmek için ayrılan tohumlar tartılmamalıdır, kuluçkadaki yumurta sayılmaz ama doğan civcivler sayılır. Bunun nedeni acaba kuluçkadaki yumurtaları saymanın veya ekmek için ayrılan tohumları tartmanın geleceği öngörmek ve bu nedenle tehlikeye sokmak olması mıdır? *Fellah*, "Allah'ın rahmetini hesap edemeyeceğinden" hasadı son derece temkinli bir şekilde tartar. Bazı bölgelerde harman yerinde sayı telaffuz etmek yasaktır. Başka yerlerde hasadı ölçmek için örtmeceli sayılara başvurulur. Nüfus sayımı gibi idari önlemlerin uygulanmasında ciddi dirençlerle karşılaşıldığı bilinir. J. Desparmet'nin ("Les réactions nationalitaires en Algérie", *Bulletin de la Géographie d'Alger*, 1933; ayrıca bkz. "La turcophilie en Algérie", *a.g.e.*, 1916, s. 20) aktardığı bir Qaddour ben Klifa şiirinde şöyle denir: "Tüm mallar terazide tartıldı. Hektarlar arşınlandı, metrelerle ölçüldü! Her yıl bizi nüfusa saydılar! Yaşayan herkesi kadını erkeği kayda aldılar!" Kesinlik ve hesap zihniyetinin bu reddi, bazı şiirlerde Fransızlara atfedilen isimlerde de karşımıza çıkar: "çalışkan ırk", "filozoflar ırkı" (âlimler), "imza ve mühür ırkı" (J. Desparmet, "L'Oeuvre de la France jugée par les indigènes", *a.g.e.*, 1910).

9 "Günün yedi vakti vardır", "Vakte göre davran", "Mutluluğum önümde mi gerimde mi bilemem", "Çoban günü otlatır" (*Akken yella wass, yeks-it umeksa*).

fazla kaygılanan kişi için “kendisini Allah’a ortak koşuyor” denir ve hizaya gelmesi için uyarılır: “Sana yabancı olana kaygılanma” veya “Kesene girmemiş parayı sermaye etme.”[10]

Etnologları, prekapitalist ekonominin gerektirdiği zamansal yatkınlıklar sistemi ile para ekonomisinin ürettiği ve gerektirdiği arasında bir doğa farkı tesis etmeye yönelten etnosantrizme karşı temkinli olmak için Ceha’nın meseli yeterlidir. Prekapitalist ekonominin elverişli kıldığı zamansal deneyim, her tür zamansallığın bürünebileceği kiplerden biridir ve etnologları ortaya çıkaran en “akılcı” toplumların ekonomik faillerinin deneyimi de buna dâhildir. Özgüllüğünü, başka olasılıklar arasından bir olasılık olmaktan ziyade, olasının konumunun olasılık koşullarını sağlayamayan bir ekonominin, güvensizlik ve rastlantının hâkim olduğu maddi varoluş koşullarında nesnel olarak kayıtlı olasılıklar ve olasılıksızlar sisteminin içselleştirilmesinden ve akılcılaştırılmasından başka bir şey olmayan bir *ethos*un ve etiğin dayattığı tek olasılık olmaya borçludur. Her şey sanki kapitalist ekonominin gerektirdiği ve elverişli kıldığı tüm yatkınlıkları –girişimci ruh, üretkenlik ve verimlilik kaygısı, hesap zihniyeti vb.– bilinçli bir şekilde törpüleyerek ve “gelecek Allah’ındır” düşüncesiyle tahmin isteğini şeytani bir hırs gibi sunarak “mecburiyeti erdem kılmaya” ve beklentileri nesnel şanslara göre ayarlamaya çalışılıyor gibidir.

10 Doğrusu, geleceği ifade etmek için bir terim yoktur. Üç deyim kullanılır: 1) *aka thasavanth*, buradan yukarı; 2) *agh rezzat*, ileri doğru; 3) *kabel*, gelecek yıl.

Dizin

Pierre Bourdieu'nün ilk dönem çalışmaları arasında yer alan *Bir Pratik Teorisi için Taslak*, iki kısımdan oluşuyor. İlk basımı 1972 yılında gerçekleşen kitabın "Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması" başlıklı ilk kısmında Bourdieu, Kabiliye'de şerefe yüklenen anlam ve rolleri, dil ve anlatılar üzerinden inceleyerek topluluk ilişkilerinin kurallarına ve yaptırımlarına dikkat çekiyor. Bu kısımdaki ikinci bölümde, Kabiliye evlerinin mekânsal kurgusu ile gündelik pratikler ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki ele alınıyor. Son olarak, akrabalık ilişkileri, evlilik stratejileri ve yeniden üretim mekanizmalarını inceleyen Bourdieu, Kabiliye topluluklarının pratiklerindeki sistemliliğin detaylı bir incelemesini sunuyor.

"Bir Pratik Teorisi için Taslak" başlıklı ikinci kısımda, bilimsel araştırmada gözlemcinin ve teorik bilginin konumlarına ilişkin bir incelemenin ardından Bourdieu; yapı, pratik, beden ve zaman başlıkları altında pratiğin teorisini şekillendiriyor. Bourdieu düşüncesinin yapıtaşlarından habitus ve sembolik sermaye kavramlarının öne çıktığı bu teorik kısım, pratiklerin ekonomisine dair bir inceleme ile son buluyor. Kitabın sonunda ise "Ekonomik Pratikler ve Zamansal Yatkınlıklar" başlıklı sonuç mahiyetinde bir ek bölüm yer alıyor.

Bir Pratik Teorisi için Taslak, düşünürün Cezayir çalışmalarıyla başlayan ilk dönem eserlerini ve temel kavramlarını anlamak için bir giriş niteliği taşıyor. Çağdaş sosyal bilim araştırmalarının en etkili isimlerinden biri olan Bourdieu'nün bu çalışmasının, bu alandaki akademisyenler ve öğrenciler için önemli bir kaynak olacağına inanıyoruz.

ISBN: 978-605-399-538-8

www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI